



i  
v

.

.

.

.

.

.

.....

.

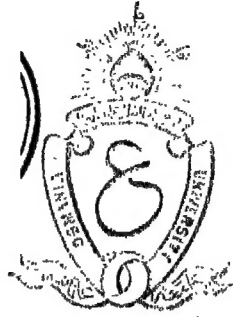
.

.

.







سلسلہ تدریس علم اسلامیہ

# تاریخ فلسفہ

جلد دوم

تصنیف

ڈاکٹر میر لطیف

جسکو

خلیفہ عبدالحکیم صاحب ایم۔ اے۔ ایل ایل۔ بی۔ پی ایچ۔ ڈی۔

پروفیسر فلسفہ، کالج جامعہ عثمانیہ،  
نے جرمن زبان سے اردو میں ترجمہ کیا ہے  
۱۳۵۲ھ ۱۳۴۳ھ ۱۳۴۴ھ ۱۹۲۴ء

دارالطبع اسلامیہ پاکستان



۶۵۲۵۲۶



9 AUG 1963

M.A. LIBRARY



U32546

فلسفہ

تاریخ فلسفہ جدید جلد دوم

صفحہ نمبر	مضامین	ردیف	حوالہ	صفحہ نمبر
۶	۲	۳	۲	۱
۱۸	دور تنویر میں خصوصیات فکر	باب اول	کتاب ششم	۱
۲۹	گورٹ مولڈا فرام لیننگ	باب دوم	"	۲
	(Gothold Ephraim Lessing)			
۴۲	ایسینول کانٹ اور انتقادی فلسفہ	باب اول	کتاب ہفتم	۳
۵۲	خصوصیات اور سوانح حیات -	"	"	"
۵۲	فلسفیانہ ارتقا	باب دوم	"	۴
۵۳	نظریہ بطور تنقید عقل نظری	باب سوم	"	۵
۶۲	استخراج نفسی (نفسیاتی تحلیل)	"	"	۶
۶۶	مظاہر اور ذوات اشیا	"	"	۷
۶۶	فلسفہ تخیلی کا انتقاد	"	"	۸
۶۶	تخیلی نفسیات کی تنقید	"	"	۹
۶۶	(ب) تخیلی کونیات کی تنقید	"	"	۱۰
۶۳	تخیلی دینیات کی تنقید	"	"	۱۱
۶۵	فلسفہ فطرت	"	"	۱۲
۶۶	(Ethics) اخلاقیات	باب چہارم	"	۱۳

صفحہ	مضامین	ابواب	حوالہ جہاں	پرچہ
۶	۵	۳	۲	۱
۸۰	۷۷	(الف) پہلی منزل (۱۷۶۲-۱۷۶۶)	باب چہارم	کتاب ہفتم
۸۲	۸۰	(ب) دوسرا درجہ (۱۷۶۹ تا ۱۷۸۰)	"	"
۹۵	۸۲	(ج) تیسری منزل (۱۷۸۵ء کے بعد)	"	"
۱۰۱	۹۶	عملی اخلاقیات	"	"
		فلسفہ مذہب، (تنقید عقل عملی اور مذہب خالص عقل کے حدود کے اندر)	باب پنجم	"
۱۰۶	۱۰۲	(الف) اخلاق اور مذہب	"	"
		(ب) مذہبی اصول اساسیہ کا عقلی مسکن	"	"
۱۰۹	۱۰۶	کی علییات اور فطری مذہب سے	"	"
۱۱۳	۱۰۹	(ج) دین قائمہ	"	"
		(تنقید تصدیق) تنقیدی تصورات برائے جمالیات	باب ششم	"
۱۱۶	۱۱۳	وحیاتیات (الف) دعوالم اور انجی ممکن حد	"	"
۱۱۸	۱۱۶	(ب) افکار متعلق بہ جمالیات	"	"
۱۲۰	۱۱۸	(ج) حیاتیاتی افکار	"	"
۱۳۶	۱۲۱	فلسفہ انتقاد کے مخالفین	باب ہفتم	"
۱۵۳	۱۳۷	فلسفہ انتقادیت کا مزید ارتقا	باب ہشتم	"
		فلسفہ تحسین	"	"
۱۶۰	۱۵۵	بہ حیثیت ایک شعور بنی مسئلہ ارتقا کے	باب اول	"
		یوحنا گوٹ لیب فٹے	"	"
۱۶۳	۱۶۱	(الف) سوانح حیات اور خصوصیات	"	"
۱۶۸	۱۶۳	(ب) نظریہ علم	"	"
۱۸۳	۱۶۸	(ج) اخلاقیات	"	"

صفحہ نمبر	صفحہ نمبر	مضامین	اواب	حوالہ جات	تاریخ
۶	۵	۳	۳	۲	۱
		فریڈریش ویلہلم جوزف شلینگ (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling)	باب دوم	کتاب مشتمل	۳۰
۱۹۲	۱۸۳	(الف) دور فلسفہ نظرت			
۱۹۷	۱۹۲	(ب) مذہبی فلسفیانہ مسئلہ			۳۱
		باب سوم جارج ویلیئم فریڈرک ہیگل (George William Frederik Hegel)			۳۲
۲۰۵	۱۹۸	(۱) سوانح حیات اور خصوصیات			
۲۰۹	۲۰۶	(ب) منطقی اسلوب			۳۳
۲۱۲	۲۰۹	(ج) ہیگل کا نظام			۳۴
۲۲۰	۲۱۳	(د) فلسفہ حقوق			۳۵
		فریڈریش آرنسٹ ڈینیل شلیرماخر (Friedrich Ernest Daniel Schleiermacher)	باب چہارم		۳۶
۲۳۳	۲۲۱	(الف) خصوصیات اور سوانح حیات			
۲۳۱	۲۱۳	(ب) منطق اور اخلاقیات			۳۷
۲۳۷	۲۳۱	(ج) ایمان اور علم			۳۸
		رومانٹیسزم (Romanticism) کا فلسفہ			۳۹
		بہ حیثیت ایک قنوطی نظریہ حیات کے آرتھر شوپنہاؤر (Schopenhauer)			
۲۶۰	۲۴۸	(۱) سوانح حیات اور خصوصیات			
۲۶۵	۲۶۰	(ب) عالم علم بہ حیثیت شہود			۴۰
۲۷۲	۲۶۵	(ج) عالم علم بہ حیثیت ادراک			۴۱
۲۷۳	۲۷۲	(د) نجات بذریعہ وجدان جمالی			۴۲

صفحہ	صفحہ	مضامین	ابواب	حوالہ	تاریخ
۶	۵	۴	۳	۲	۱
۲۴۴	۲۴۴	عملی نجات	باب چہارم	کتاب ششم	۴۳
۲۸۲	۲۴۸	روینٹک دور میں فلسفہ انتقاد کی موج زیریں	"	"	۴۴
۲۹۱	۲۸۲	یعقوب فریڈریش فریس	"	"	۴۵
		(Jakob Friedrich Fries)			
۳۰۴	۲۹۱	یوحنا فریڈریش ہربارٹ	"	"	۴۶
		(Johann Friedrich Herbart)			
۳۱۱	۳۰۴	فریڈریش اڈوارڈ بے نیکی	"	"	۴۷
		(Friedrich Edward Beneke)			
		روینٹک تحلیلات سے ایجابیت یا ایجابی ایمان	"	"	۴۸
		کی طرف عبور :-			
		ہیگلی فلسفہ کی تنقید اور ہیگلی اسکول کا اختلال			
		ہیگلی کی وفات (۱۸۳۱ء) پر جرمنی میں فلسفہ			
۳۱۶	۳۱۲	کی حالت مفصلہ ذیل تھی :-			
۳۱۹	۳۱۶	ڈیوڈ فریڈریش سٹروس اور مذہبی مسئلہ	"	"	۴۹
۳۳۲	۳۱۹	فورباخ کی اخلاقیات اور مذہب کی نقیبات	"	"	۵۰
۳۴۰	۳۳۳	فلسفہ شمالی یورپ میں			۵۱
۳۴۴	۳۴۱	ایجابیت	باب اول	کتاب ششم	۵۲
		(Positivism)		(حصہ نصف)	
		کونت اور فلسفہ فرانسیسی :	"	"	۵۳
		فرانس میں انیسویں صدی کے پہلے عشرے کا فلسفہ			
		(۱) اصول استناد کا احیاء			
۳۴۸	۳۴۵	(Revival of the principle of authority)			
۳۶۵	۳۴۸	(ب) نقیاتی اسکول			۵۴
۳۰۴	۳۶۶	(ج) اجتماعیت	"	"	۵۵

صفحہ	صفحہ	مضامین	ابواب	حوالہ جہ	تاریخ
۶	۵	۴	۳	۲	۱
۳۸۲	۳۷۱	اگست کوئٹہ (۱) سوانح حیات اور خصوصیات	باب دوم	کتاب پنجم	۵۶
۳۹۲	۳۸۲	(ب) منازل ثلاثہ کا قانون	"	"	۵۷
۳۹۹	۳۹۲	(ج) اصطفا ف علوم	"	"	۵۸
۴۰۰	۳۹۹	(د) عمرانیات اور اخلاقیات	"	"	۵۹
۴۰۳	۴۰۰	(۱) عمرانی سکونیات	"	"	۶۰
۴۰۶	۴۰۳	(۲) عمرانی حرکیات	"	"	۶۱
۴۱۰	۴۰۶	(۵) نظریہ علم	"	"	۶۲
۴۱۶	۴۱۰	(د) کوئٹہ بحقیقت صوفی	"	"	۶۳
		جون اسٹوارٹ مل	"	کتاب پنجم	۶۴
۴۱۹	۴۱۷	اورانیوس صدی میں انگریزی فلسفہ کا حیات	باب اول	حصہ (ب)	۶۵
۴۳۱	۴۲۰	(۱) فلسفہ اصلاح	"	"	۶۶
۴۳۳	۴۳۱	(ب) روٹنگ فلسفہ شخصیت	"	"	۶۷
۴۵۳	۴۳۵	(ج) انتقادی فلسفہ	"	"	۶۸
		جون اسٹوارٹ مل	باب دوم	"	۶۹
۴۶۸	۴۵۳	(سوانح حیات اور خصوصیات)	"	"	۷۰
۴۸۲	۴۶۸	منطق	"	"	۷۱
۴۸۶	۴۸۳	اخلاقی اصول	"	"	۷۲
۴۸۷	۴۸۶	معاشرتی اخلاقیات	"	"	۷۳
۴۸۹	۴۸۷	(الف) فرد اور جماعت	"	"	۷۴
۴۵۰	۴۸۹	(ب) مسئلہ سوال (تقدیر سوال)	"	"	۷۵
۴۹۱	۴۹۰	(ج) مجلس نمائندگی	"	"	۷۶



صفحہ	صفحہ	مضامین	ابواب	حوالہ جات	پرچہ
۶	۵	۴	۳	۲	۱
۴۹۵	۴۹۱	(د) معاشرتی مسئلہ (اصول معاشیات مسئلہ)	باب دوم	کتاب پنجم (حصہ ب)	۷۵
۵۰۲	۴۹۵	(ر) مذہبی مسئلہ	"	"	۷۶
۵۰۷	۵۰۳	فلسفہ ارتقاء	"	"	۷۷
		چارلس ڈارون (Charles Darwin)	باب اول	کتاب پنجم (حصہ ج)	۷۸
۵۱۱	۵۰۸	(ا) سوانح حیات اور ارتقاء کے فکر	"	"	۷۹
۵۱۷	۵۱۱	(ب) نظریہ اور اسلوب تحقیق	"	"	۸۰
۵۲۰	۵۱۷	نظریہ ارتقاء کے مدد	"	"	۸۱
۵۲۵	۵۲۰	اخلاقی اور مذہبی نتائج	"	"	۸۲
۵۳۲	۵۲۶	ہربرٹ اسپنسر سوانح حیات اور خصوصیات	باب دوم	"	۸۳
۵۳۶	۵۳۲	مذہب اور سائنس	"	"	۸۴
۵۴۰	۵۳۶	فلسفہ حیثیت علم متحدہ	"	"	۸۵
۵۴۳	۵۴۰	نظریہ ارتقاء	"	"	۸۶
۵۵۰	۵۴۳	نظریہ ارتقاء حیاتیات اور نفسیات میں	"	"	۸۷
۵۵۷	۵۵۰	تصور ارتقاء عمرانیات اور اخلاقیات میں	"	"	۸۸
۵۶۰	۵۵۸	جرمنی کا فلسفہ ۱۸۵۰ء سے ۱۸۸۰ء تک	کتاب دوم	"	۸۹
		روبرٹ میئر (Robert Mayer)	باب اول	"	۹۰
۵۶۷	۵۶۱	اصول بقائے قوت	"	"	۹۱
۵۷۷	۵۶۸	ماوریت	باب دوم	"	۹۲
		موجودہ بنی اساس پر تصوریاتی تعمیر	باب سوم	"	۹۳
۵۸۲	۵۷۸	رڈولف ہرمان لوتزے	"	"	۹۴
		(Rudolph Hermann Lotze)	"	"	۹۵
۵۸۶	۵۸۲	فطرت کا میکائی تصور	"	"	۹۶

صفحہ نمبر	صفحہ	مضامین	ابواب	حوالہ جاتا	نمبر
۶	۵	۴	۳	۲	۱
۵۹۰	۵۸۶	ما بعد الطبعی تصوریت	باب سوم	کتاب سوم	۹۳
۵۹۵	۵۹۱	روحانی نفسیات	"	"	۹۴
۵۹۷	۵۹۵	گسٹاو فیکوڈو فشنر	"	"	۹۵
		(Gastav Theodor Fechner)			
۶۰۰	۵۹۷	شاعرانہ اور فلسفیانہ نظریہ حیات	"	"	۹۶
۶۰۳	۶۰۰	(ب) نفسی طبیعیات	"	"	۹۷
۶۰۵	۶۰۳	فلسفہ فطرت	"	"	۹۸
۶۰۶	۶۰۵	اڈوارڈ ہارٹمن	"	"	۹۹
		(Edward Von Hartmann)			
۶۱۰	۶۰۶	فلسفہ فطرت اور نفسیات	"	"	۱۰۰
۶۱۳	۶۱۰	(ب) قنوط اور اخلاقیات	"	"	۱۰۱
		انتقادیت اور ایجابیت	باب چہارم	"	۱۰۲
۶۲۵	۶۱۵	فریڈرکس البرٹ لانگ			
		(Fredrich Albert Lange)			
۶۳۰	۶۲۵	اوگن ڈیورنگ	"	"	۱۰۳
۶۳۳	۶۳۰	(الف) نظریہ علم	"	"	۱۰۴
۶۳۶	۶۳۳	(ب) نظریہ کائنات	"	"	۱۰۵
۶۳۸	۶۳۷	اخلاقیات	"	"	۱۰۶



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# تاریخ فلسفہ جدید

جلد دوم

## باب اول

دور تنویر میں خصوصیاتِ فکر

اٹھارویں صدی کے وسط میں دلف کا فلسفہ جرمنی میں پورا غلبہ حاصل کر چکا تھا اس فلسفے نے اس نوارسطوی اور مدرسی فلسفے کی جگہ لے لی جس کا بانی میلنگن تھا اور تمام جرمنی کے ذہنی ارتقا پر اس کا بہت اثر ہوا کیونکہ اپنی توضیح اور سنجیدگی کی وجہ سے وہ بہت جلد عام فہم اور عام پسند ہو گیا۔ اس سمت میں دلف سے پہلے بھی ایک شخص قابلِ قدر کام کر چکا تھا جس کا نام کریسٹین ٹوماسیوس (Christain Thomasius) ہے وہ ایک مقفن تھا اس نے بڑی سرگرمی سے یہ کوشش کی کہ عالم اور آسانی کے درمیان جو حد و فاصلہ سکندری کی طرح قائم تھا اس میں وہ مرث جانیں دیگر امور کے علاوہ اس سے ایک یہ انوکھا پن بھی سرزد ہوا کہ وہ جرمن زبان میں درس دیتا اور کتابیں لکھتا تھا جس سے علما کو نہایت غصہ آتا تھا اور یہ واقعہ ہے کہ

باب

مجلسِ مختبین نے اس کی ایک کتاب اس رائے کے ساتھ واپس کر دی کہ ایک ایسی تصنیف کے متعلق کوئی فیصلہ کرنا ناممکن ہے جس میں فلسفیانہ مسائل پر جرمن زبان میں بحث کی گئی ہو۔ ٹوماسیوس کی تقریر اور تحریریں اس میں بہت ترقی ہوئی کہ آزادانہ اور معقول پیرائے میں وسیع حلقوں کو اجتماعی اور احسنائی مسائل سے آگاہ کیا جائے۔ تنقید اور عملیت کے ساتھ ساتھ اس کی طبیعت میں صوفیانہ اور مذہبی میلان بھی پایا جاتا تھا اس کا کچھ مدت تک فرستہ متقین (Pietist) کے ساتھ ملکر کام کر سکتا اسی باعث سے تھا اور اس کی محض یہی وجہ نہیں تھی کہ کٹر مذہبی لوگ ان دونوں کے عدو مشترک تھے یہ مقتیانہ میلان جو جرمن میں سترھویں صدی کے آخر سے کام کر رہا تھا ذہنی آزادی کا بھی معاون ہوا کیونکہ اس نے خارجی اور تعلیدی ایمان باللفظ کو پس پشت ڈال کر حیاتِ روح کے باطنی تجربات پر توجہ کی۔ اس نے روایتی ادعائیت اور خارجی مذہبی احکام کو فرد کی ذاتی باطنیت کی نسبت کم رتبہ قرار دیا۔ سترھویں صدی میں سلطنت کی کلیسائیت نے تمام انفرادیت کو جبرِ مشترک مذہبی شعاروں میں ضم کر دیا تھا۔ لیکن مذکورہ بالا تجرک کے ذریعے سے مذہبی عالم میں بھی فرد آزاد ہوتا گیا۔ جب شخصی باطنیت کے حق کو تسلیم کر لیا گیا تو انفرادی امتیازات بھی جاذب توجہ ہونے لگے اور محسوس ہونے لگا کہ اختلافات افرادِ فوقِ مذہب سے زیادہ دلچسپ ہیں اور مخصوص قدرِ قیمت رکھتے ہیں خواہ وہ اس پر کارِ توبہ کی تجویز کے موافق نہ ہوں جسے اتقائیت نے شروع ہی سے پیش کیا تھا۔ پادریوں کو عام طور پر یہ تعلیم دی گئی کہ عام مذہبی لوگوں کے حقوق کو تسلیم کرنا چاہئے کیونکہ ان عام لوگوں کے دلوں میں بھی ایسی ہی عظیم الشان اور شاید اس سے بڑھ کر کیفیات پیدا ہو سکتی ہیں جو ادعائیت کے اصول و قواعد کے باہر ہیں۔ اسخ الاعتقاد مذہبِ پیشہ لوگوں کی روحوں میں پیدا ہوتی ہیں۔ اتقائیت نے لفظی اعتقاد اور ادعائی مذہبیت کے خلاف علمِ بغاوت بلند کیا اور اس طرح فطری عملی اور تنہید زندگی کی طرف لوگوں کو رجوع کیا۔ یہ تحریک اپنے عہد کے دیگر میلانات کے مماثل تھی اور اگرچہ ولف کے فلسفے سے ایک مدت تک اس کو شدید عداوت رہی، لیکن اس کے ساتھ ہی اس کی مشابہت اظہر من الشمس ہے۔ ولف اور

باب

اس کے پیروں کا مقصد تھا کہ فلسفے کو عام فہم بنایا جائے اور اتفاقیات کی کوشش یہ تھی کہ مذہب کو عام فہم بنایا جائے۔ جب وقت نے فتحندانہ طور پر اپنی حیثیت قائم کر لی تو یہ دونوں میلانات بالکل متحد اور متوافق ہو گئے ورنہ اگر وہ کئے اکثر نہایت مشہور لوگ اتفاقی تھے اور بیک وقت عقل کی تئویر اور مذہب کی نگہائی کے لئے سامنے تھے۔ جس دور کو عہد تئویر کہا جاتا ہے اس کے طلوع میں جسر منی فلسفیانہ اور مذہبی تحریکات کے علاوہ اور عوامل بھی اثر انداز تھے۔ انگریزی تحریک فلسفے کا بڑی سرگرمی سے مطالعہ کیا جاتا تھا۔ کیمپین ٹو مینوسس پر لوک کا زیر دست اثر تھا۔ جیسا کہ اس کے فلسفہ حقوق سے معلوم ہو سکتا ہے اور وقت کے پیروان خیرین پر وقت اور لوگ دونوں کے اثرات عمل پر پڑے اسی لئے ان کا فلسفہ وقت کی منظم عقلیت اور لوک کے تجربی فلسفے کا مرکب ہے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وقت کی عقلیت سے محض عنوانات کا ایک نظام قائم ہو سکتا تھا اور جس قدر یہ نظام مکمل ہوتا جاتا تھا اسی قدر یہ خواہش ترقی کرتی جاتی تھی کہ اس طرف کا کوئی بڑی منظوف ہونا چاہیے یہاں پر بھی ہمیں وہی تضاد اور رد عمل ملتا ہے جو مذہبی عالم میں راسخ الاعتقاد کی کے خلاف اتفاقیات میں ظاہر ہوا فلسفے میں یہ رد عمل اس صورت میں نمودار ہوا کہ لوگ تجربی نفسیات کی طرف بہت زیادہ توجہ کرنے لگے۔ تجربی مابعد الطبیعیات کی جگہ تجربی نفسیات اساسی سائنس شمار ہونے لگی۔ مشاہدے سے ہم کو حیات نفسی کا جو علم حاصل ہوتا ہے، جمالیاتی اخلاقیاتی اور مذہبی بحثیں اسی کی بنا پر ہونے لگیں۔ نفسیات کی تاریخ میں یہ ایک نہایت اہم نقطہ انقلاب تھا جب کہ وہ عام فلسفے سے الگ ہو کر قریب قریب ایک فطری سائنس بن گئی۔ وقت تحقیقی یا عقلی نفسیات کو تجربی نفسیات پر فائق سمجھتا تھا لیکن اب کیفیت اس کے برعکس ہو گئی۔ اب لوگ تجربے کو بنیاد اور نقطہ آغاز قرار دے کر یہ دیکھنے لگے کہ اب اس بنا پر کیا مزید نتائج حاصل ہو سکتے ہیں فلسفہ تئویر کا سب سے زیادہ سربراہ اور وہ نمایندہ یوجنا کولاس ٹیننر (Johanu Nicolas Teteus) اس کو اپنی کتاب (Philosophischen Versucher Über die menschliche Natur und ihre Entwicklung, Leipzig 1777) "انسانی فطرت اور

اس کے ارتقا پر فلسفیانہ مساعی تحقیق میں نہایت توجہ سے بیان کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے "ماہیت روح کی تحقیق میں مابعد الطبیعیاتی تحلیل آخر میں آتی چاہیے کہ شروع میں۔ اس سے پہلے نفسیاتی تحلیل مقدم ہے۔ جب یہ کام ہو چکے تو مابعد الطبیعیات کے لیے صرف یہی باقی رہ جاتا ہے کہ بعض اساسی ملکات اور طرق عمل کی تحقیق کرے پھر اس مختصر صورت میں وہ جہاں تک بھی جاسکے اس کو لے جاسکتے ہیں۔ جہاں اساسی ملکات نفسیہ کا تجربی علم موجود نہ ہو وہاں یہ بالکل سبکا ہے کہ روح کے ایک مبہم سے تصور سے ان کی توجہ کی جائے۔ علاوہ ازیں مابعد الطبیعیاتی نفسیات میں غواہ ہم کہیں تک بھی چلے جائیں اس کے قضا یا کنی تحقیق لازماً تجربی علم ہی سے ہوگی۔" کانٹ اس سے پہلے اسی خیال کا اظہار کر چکا تھا (Nachricht von der Einrichtung Seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-66)

تھا کہ فلسفے میں ترکیب کی بجائے تحلیل سے شروع کیا جائے اور اس کے لیے تجربی اساس قائم کی جائے۔ اس لیے اس نے فلسفے کا نصاب درس تجربی نفسیات سے شروع کیا جس میں روح کی ماہیت کے متعلق کچھ نہیں کیا کیونکہ اس منزل پر اس امر کا تعین بھی ممکن نہیں کہ آیا کسی ایسی چیز کا وجود بھی ہے یا نہیں۔

بہت حد تک تجربی نفسیات میں اس دھچپی کی غلطی سے وجہ سے المانی فلسفہ تنویر میں ایک خصوصیت پیدا ہو گئی۔ یہ خصوصیت بہت مختلف رنگوں میں نمودار ہوئی جن پر ہم یہاں زیادہ تفصیل سے غور نہیں کر سکتے۔ اپنی کتاب جدید نفسیات المانی کی تاریخ (Geschichte der neueren deutschen Psychologie, Berlin, 1894)

کی پہلی جلد میں ماکس دیسوار (Max Dessoir) نے مفصل اور دلچسپ طور پر بتایا ہے کہ اس زمانے کے محققین کس انداز سے نفسیاتی مسائل پر بحث کرتے تھے ہم یہاں صرف انھیں باقول کو لیں گے جو عام تاریخ فلسفہ سے تعلق رکھتی ہیں۔

دو تنویر کی نفسیات کی بنا زیادہ تردد و تصورات پر ہے جو لائبنٹز سے

لئے گئے ہیں اول یہ کہ توضیح اور ظلمت کا فرق نفسی زندگی میں ایسا ہی فرق ہے  
 اور دوم یہ کہ حیاتِ نفسی محض تصورات پر مشتمل ہے۔ لائبنٹز کی نفسیات  
 کے عمیق محرکات اور اشارات کو نظر انداز کر دیا گیا۔ یہ زمانہ عقلیت کا موسم  
 بہار تھا۔ تنویر عقل اس کا اصول اور نصب العین تھا اور حیاتِ روح میں ہر  
 شے جو براہِ راست واضح نہ ہو، ہمارے تصورات کا ہیونے خیال کی جاتی تھی۔  
 اس عقلیتی نفسیات کا ایک عملی نتیجہ یہ تھا کہ اس کو مستقبل سے لامحدود توقعات  
 تھیں اس کا خیال تھا کہ نور عقل کے اضافے سے سب کچھ درست ہو جائے گا۔  
 لیکن اس حقیقت کے احساس نے کہ روح کے اندر عقل کے علاوہ اور عناصر  
 بھی پائے جاتے ہیں، اس نفسیات میں ایک عظیم الشان انقلاب پیدا کر دیا  
 انگریزی نفسیات شافٹسبری اور ہمپسن کے زمانے کے اس حقیقت سے آشنا  
 تھی۔ روسو نے جس کا اثر المانی تنویر پر غیر معمولی تھا بڑے زور سے تاثر کی  
 حمایت کی تھی اور عقل کے متعلق مبالغہ کرنے کے خلاف احتجاج کیا تھا۔ تعاقبت  
 کا میدان بھی اسی طرف تھا۔ اس طرح سے تاثر نے عقلیت کی جگہ لے لی اور یہی نظریہ  
 ہر طرف چھا گیا۔ لفظ 'Sentimental' کا استعمال اٹھارہویں صدی میں شروع  
 ہوا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ اصطلاح انگریز ماول نویس اسٹرن (Sterne) نے  
 وضع کی اور لیسنگ (Lessing) کی تجویز پر جرمن زبان میں اس کا ترجمہ  
 'Empfindsam' کیا گیا۔ یہ خیال کہ تاثر حیاتِ شعوری کا ایک مستقل پہلو  
 ہے پہلے نظریہ جالیات کے قیام کی کوششوں کے آشنا میں پیدا ہوا تاثر جالی کی  
 تحقیق میں جے جی سولتزر (J. G. Sulzer) اور موزر منڈل زون (Moses  
 Mendel and solm) کی توجہ اس امر کی طرف منطقت ہوئی کہ تاثر میں نفسی  
 زندگی کا ایک بلا واسطہ اور ایجابی پہلو ان کے سامنے ہے جسے محض تاریک  
 تصورات کا ایک ایسا ہیونے سمجھنا ہے انصافی ہے جس کے اندر محض ہمارے  
 نقص عقل کی وجہ سے پوری توضیح پیدا نہیں ہوئی۔ لائبنٹز اور ولف کی نفسیات  
 کے مطابق تاثر محض ایک تاریک اور غیر مکمل تصور تھا۔ اسے ہی بوم گارٹن  
 (A. C. Baumgarten) جو ولف کا پیرو تھا اس نے سب سے پہلے 'Aesthetics'

باب



باب

کا لفظ جدید معنوں یعنی نظریہ جمال کے لئے استعمال کیا (Aesthetica 1750) اپنے نظام فکر کی مناسبت سے جمالیات کے متعلق اس کا نظریہ یہ تھا کہ جمالیات وہ وہ علم ہے جو اس میں تارکب ترین تصورات کے لئے قواعد معین کئے جاتے ہیں اور جمالیات ملکہ علم کا ادنیٰ حصہ ہے جس طرح کہ منطق واضح تصورات کے قواعد معین کرتی ہے، اور ملکہ علم کے اعلیٰ حصے سے تعلق رکھتی ہے۔ نفسی زندگی کی اندرونی کیفیات، شاعری اور دیگر فنون لطیفہ کی نسبت اٹھارویں صدی کے وسط میں جو غیر معمولی دلچسپی پیدا ہوئی، اس کی وجہ سے ایک ایسی جدید نفسیات کی تمنا ظہور میں آئی جس کے اندر تائید حیات شعور میں ایک مستقل اور ایجابی حیثیت حاصل ہو۔ منڈل زون کا یہ ایجابی بھل بھال ہے کہ اگر بوم گارٹن کا نظریہ صحیح تو فوختل کی ترقی سے احساس حسن فنا ہو جائے اور اگر کوئی ہم سے اعلیٰ ہستیاں ہیں جن کے نفوس میں ہم سے زیادہ صفائی پائی جائے تو وہ ہمدر حسرت و افسوس ہیں کہ "اس بد بخت خصوصیت امتیازی نے لذت کے ان چشمپوں کو بند کر دیا جو ان کی ہستیاں کے لئے ہر طرف کشادہ ہیں" یہ امر کہ ہم اہمیت نہیں رکھنا کہ یہ الفاظ فلسفہ تنویر کے ایک نوعی نمائندے کی زبان قلم سے نکلے۔ خود تنویر کی خاطر وہ اس کا متقاضی ہے کہ حیات نفسی میں محض ظلمت کو وضوح کے امتیاز ہی کو تسلیم نہ کیا جائے اور یہ دعویٰ بھی کرتا ہے کہ ظلمت تصور کا لذت یا الم سے کوئی لازمی تعلق نہیں۔ اس کی رائے میں جب روح کو کثرت کے اندر وحدت و تناسب کا احساس ہوتا ہے تو اس میں لذت کا تاثر پیدا ہوتا ہے (یا نظام عصبی میں احساس تناسب سے لذت جیسی پیدا ہوتی ہے)۔ تاثر محض ایک مزاحمت کی کیفیت نہیں ہے بلکہ ایک ایجابی نفسی قوت ہے۔ بعد کی ایک تصنیف Morgenstunder (1786) میں منڈل زون کا تاثر کو ملکہ استخوان، کہتا ہے اور اس طرح سے نہایت سادگی سے حیات شعوری کے اس اہم وظیفے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ کانٹ اپنی تصنیف تدینیات فطری اور اخلاق قیاس کے اصول کی وضاحت ("Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theslogie und Moral, 1762) میں سولتزر اور منڈل زون کے بیان کر رہے۔

علم دتاثر کے فرق پر بہت زور دیتا ہے وہ کہتا ہے کہ "حال ہی میں لوگوں نے اس حقیقت کا ادراک کیا ہے کہ نفسِ صداقت کے ملکہ کا نام علم ہے اور وجدان خیر ایک تاثر ہے اور ان دونوں میں خلطِ بحث نہیں کرنا چاہئے۔" کانٹ اس مسئلے میں صرف اپنے المانی پیشروں ہی سے نہیں بلکہ پچیسین اور ہیوم اور سب سے زیادہ روسو سے متاثر ہے لیکن فیصلہ کن قدم ٹیٹنز (Tetens) نے اٹھایا جس نے احساس اور تاثر میں امتیاز قائم کیا۔ اس سے پیشتر یہ دو الفاظ مرادف ہی شمار ہوتے تھے۔ وہ کہتا ہے کہ "احساسات کے مقابلے میں تاثرات وہ کیفیات نفسی ہیں جن میں ہمیں اپنے نفس کے اندر ایک تغیر یا اثر معلوم ہوتا ہے اور اس تغیر یا اثر پیدا کرنے والی شے کی طرف کوئی حوالہ نہیں ہوتا۔ احساس میں ہم اپنے اندر ایک شے کے شخصی ارتسام کو محسوس کرتے ہیں جو ہم کو اپنے سے خارج معلوم ہوتی ہے۔" لیکن ان دونوں میں اس قدر قریبی تعلق ہے کہ ٹیٹنز وضاحت کو اقربان کر کے یہ تجویز کرتا ہے کہ ان دونوں کے لئے تاثر کا لفظ استعمال کیا جائے۔ وہ لائبنٹز اور ولف کے اس طرزِ عمل کے خلاف احتجاج کرتا ہے کہ نفسی زندگی کے تمام عناصر کو تصورات کہا جائے اور ہیوم کے طریقے کے مطابق تصور کو محض مثال ذہنی کے لئے مخصوص کرنا چاہتا ہے۔ وہ تصورات کی تعمیر و ترکیب کے ملکہ کو فہم کہتا ہے اسی لئے اس کی نفسیات میں یہ سہ گو نہ تقسیم پائی جاتی ہے تاثر فہم اور ارادہ جن میں سے دو موخر الذکر حیات نفسی کے فاعلی پہلو ہیں اور تاثر الفعالی پہلو۔ کانٹ نے ٹیٹنز کی تقسیمِ ثلث کو اختیار کیا لیکن تاثر اور احساس کے فرق کو زیادہ بے تناقضی سے قائم رکھا۔ اس زمانے میں ان نفسیاتی امتیازات کی صحیح اہمیت کا کوئی اندازہ نہیں تھا اور عام میلان یہی تھا کہ ہر جدید حقوق شدہ نفسیاتی امتیاز کے لئے ایک مخصوص نفسی ملکہ قائم کیا جائے اور نفسیاتی تحقیقات میں یہ ایک بالکل مستثنیٰ بات تھی کہ محض بیانِ واصطفاً سے بالاتر مسائل پر غور کیا جائے۔ سبائٹز اور انگریزی محققین نے نظریۂ اختلاف سے جس توجہی نفسیات کی بنا ڈالی تھی اس کو ان لوگوں نے بالکل نظر انداز کر دیا تھا۔ لیکن اس خامی کے باوجود دورِ تنویر کی نفسیات بھی اہمیت سے خالی نہیں اس نے لوگوں کی قوتِ تامل

باب

(باطن بینی) کو تیز کر دیا اور تاثر کو حیات شعوری کا مستقل پہلو تسلیم کر کے اس نے اہم اور دوام پذیر ترقی کا ثبوت دیا۔

اٹھارویں صدی کے وسط میں تاثر کی حمایت میں یہ زبردست تحریک فرانس میں انقلاب انگیز تصورات کا سرچشمہ بن گئی لیکن جو مٹی میں جہاں انور عامہ میں حصہ لینے کا تقاضا ایسا زبردست نہیں تھا اس لئے اور رہا اس اختیار کر لیں یہاں پر یہ قوت کچھ تو نفسیات کے مطالعہ میں صرف ہوئی اور کچھ اس سمت کی فنی تخلیق میں جس کے مشرور ہرڈر (Herder) اور گوٹے (Goethe) تھے۔ یہاں پر عقلی اور جمالیاتی دو تہذیبوں میں انہماک بہت زیادہ تھا اس لئے اس دور کی یہ ایک خصوصیت ہے کہ اس کی تخریبی نفسیات میں حیات شعوری کے فاعلی پہلو یعنی ارادہ پر اس قدر کم زور دیا گیا ہے۔ جرمن میں اس دور میں تنویر عقل اور تاثر مرکز توجہ تھے لیکن زیادہ گہری طبیعتوں کو یہ احساس تھا کہ ان میں کسی تہیسنز کی کمی ہے۔ فریڈریش ہائینرش یعقوبی نے (Friedrich Heinrich Jacobi)

جس کی تاثریت پسند رائے زمانے کی مہر لگی ہوئی ہے۔ اگرچہ جیسا کہ ہم ایک اور سلسلہ بعد میں ذکر کریں گے، یہ حیثیت ایک فلسفی کے وہ اہل تنویر کے خلاف تھا۔ اپنی پہلی تصنیف میں اس حیات تاثر کے الم انگیز ہونے کا ذکر کیا ہے جس کا عمل کی جانب فطری سیلان سدود ہو جائے۔ اس طرف اشارہ کرتے کے بعد کہ جدید سلطنت میں حیات اجتماعی گہرے تاثرات اور سیر عظیمہ کے لئے خارجی میدان عمل جیسا نہیں کرتی اس کے مکالمے (Der Kunstgarten 1779) "گلشن فنون" میں مفصلہ ذیل اقتباس ملتا ہے "افسوس ہے کہ روح کو ایسے تاثرات اور افکار سے کچھ حاصل نہیں ہوتا جو عمل سے سرزد نہ ہوں اور عمل کی طرف مائل نہ ہوں ہمارا لطیف ترین علم آخر میں کاہلانہ نفث کر کے کام آتا ہے اور ہمارا بلند ترین تاثر تنہائی میں انبساط بے فکر کی آفرینش کا باعث ہوتا ہے۔ یہ ارواح جمیلہ اور قلوب شریفہ کا زمانہ تھا انسانوں کو یقین ہو گیا تھا کہ اعلیٰ ترین باتیں ان کو حاصل ہو سکتی ہیں۔ ہر طرف جوش و اضطراب، طوفان و ہیجان (Sturm und Drang) نمودار تھا قلب کے تقاضوں کو عقل و قواعد و احکام کے مقابلے میں ترجیح دی جاتی تھی۔

فطرت کی اصلی قوت اور سادگی جسے اپنے خیال میں انھوں نے دوبارہ دریافت کیا تھا تہذیب و جماعت کی تمام مشکلوں پر فائق سمجھی جاتی تھی۔ ہیولانی زندگی کو وہ اصلی ترین خیال کرتے تھے۔ اپنے اندر سے نئی صورتوں کے پیدا کرنے کی قابلیت پہلے فقط شاعری میں اعلیٰ پہنچائی۔ اس دور ایمان میں تصورات تاثر سے متفقین ہوتے تھے حالانکہ فلسفہ تنویر کے نزدیک امکان اس سے بالکل برعکس تھا یہ جدید نفسیات کی تسلیم کی بھری تصدیق تھی کہ تاثر نفسی زندگی میں مستقل حیثیت رکھتا ہے تخیلیت (Romanticism) عقلمیت ہی کے مرکز میں سے ابھر پڑی۔ اس کے بعد مسلسل مختلف صورتوں میں تخیلیت ادبیات پر چھائی رہی اور عقل کی طویل مشقت کے بعد انسانی تخیل نے دوبارہ زندگی پائی اور جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا اس تمام صنائی اور تخیلی احیا کا فلسفے کے ارتقا پر بہت اثر ہوا اور اس کی تاریخ میں ایک اہم مقام پر اس نے فلسفے کو ایک خاص سمت میں ڈال دیا۔

فلسفہ تنویر کی نفسیات کی وجہ سے اس کو اپنے حدود کا علم ہوا لیکن تنویر کے کلاسیکل دور میں اس کے نوعی نمائندہ دل کو اس کے حدود کا احساس نہیں تھا مفکرین تنویر کا یہ خیال تھا کہ عقل نے ان کو کم از کم صحیح راستے پر ڈال دیا ہے اگرچہ انھوں نے تمام راستے طے نہیں کیا۔ یہ مفکرین گواہ امکان کو تسلیم کرتے تھے کہ آئندہ نسلی عقلی روشنی میں ترقی کریں گی لیکن ان کے خیال میں اس اقرار سے یہ لازم نہیں آتا تھا کہ خود ان میں ابھی کافی ظلمت و جہالت باقی ہے۔ ان کا استدلال یہ تھا کہ کم از کم جو کچھ حصول سادت سے تعلق رکھتا ہے اس کو عقل دریافت کر سکتی ہے۔ لیکن اس سلسلے میں سب سے پہلے خدا اور بقائے روح پر ایمان ہے اور ان لوگوں کے نزدیک اس کے بغیر انسان اپنے آپ کو محفوظ خیال نہیں کر سکتا۔ انگریزی اور فرانسیسی مصنفوں نے جس فطری مذہب کی تعلیم دی تھی اسے انھوں نے اختیار کر لیا اور بے شمار رسالے اس کی بحثوں میں لکھے لیکن جسہ منہی میں صرف چند حالتوں میں مذہب وحی کے خلاف مذہب فطرت نے مناظرہ ادا مقابلہ کیا۔ پروٹسٹنٹ دینیات کا ٹولیکی دینیات کی

باب

نسبت زیادہ لچکدار تھی۔ کلیسا کے عہدوں اور یونیورسٹیوں کے دینیات کے شعبوں میں زیادہ تر دلف کے پروا مور تھے جو کسی شے کو وحی نہیں سمجھتے تھے جو عقل کے مطابق نہ ہو لیکن انھیں پورا یقین تھا کہ وہ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ صحیفوں میں جو کچھ لکھا ہے وہ عقل کے باطل مطابق ہے اس کلیسا کی عقلیت نے انجیل کے معجزات کی عقلی توجیہ پر بہت زور دیا کیونکہ اس کے نزدیک یہ بات بالکل مسلم تھی کہ عیسائیت ضرور مذہب عقل کے موافق اور اس کا تاریخی ظہار و اعلان ہے۔ اس طرح سے تجربے اور ازمنہ سابقہ سے حاصل کردہ عقلیات کی کلیسائی ذرائع سے تمام قوم میں اشاعت ہو گئی اور ایک اہم تعلیمی کام سر انجام پاتا رہا۔ کلیسا تنویر کے اچھے اور برے دونوں پہلوؤں کا حامی ہو گیا لیکن مذہب فطرت اور مذہب منقول میں ہر حالت میں موافقت پیدا کرنا آسان نہیں تھا۔ انفرادیت کے عہد میں جب اس قدر مختلف محرکات شعور کے اندر دست و گریبان تھے یہ نتیجہ لازمی تھا کہ افراد کا مذہبی ارتقا مختلف سمتیں اختیار کرے۔ یوحنا کربن ایڈلمن (Johann Christian Edelmann 1698-1767) نے اپنی خود نوشت سوانح عمری میں اس عجیب و غریب ارتقا کی مثال پیش کی ہے وہ قومی الاعتقاد سے اتقا کی طرف آیا اور اتقا کیست سے گزر کر عقلیت کی طرف اور یہاں سے اس نے اس نقطہ نظر کی طرف عبور کیا جو بعد میں لیسنگ ہرڈر اور شلار ماخر نے اختیار کیا۔ قومی الاعتقادی کی لفظ پرستی اور ظاہری مذہبیت سے بیزار ہو کر وہ اتقا کیست کی طرف آیا جس کے اندر کچھ دلی منش لوگ تھے جو روایتی مذہب سے خارج تھے۔ لیکن ان مدعیان اتقا کی عقل سے نفرت اور حب اقتدار کو دیکھ کر اس کو نہایت غصہ آیا اور ان سے بالوس ہو کر اس کو خیال ہوا کہ یوحنا کی انجیل کے ابتدائی الفاظ کا ترجمہ یہ نہیں ہونا چاہیے کہ لفظ خدا تھا، بلکہ عقل خدا تھی، اگر عقل خدا ہے تو مذہب میں کوئی شے عقل کے خلاف نہیں ہو سکتی۔ اس طرح سے وہ اتقا کیست سے عقلیت کی طرف عبور کر گیا۔ اس کے بعد سائمنز کی اس تعلیم سے واقف ہونے پر کہ خدا اشیاء کی باطنی علت ہے نہ کہ خارجی علت، اس نے عام مفہوم میں جسے عقلیت کہتے تھے اس کو بھی ترک کر دیا اب خدا کی نسبت اس کا یہ اعتقاد ابھرا کہ

وہ استیلا کا سرمدی جو ہر ہے۔ دنیا میں ہر شے جو سچی اور بھلی ہے خدا سے کائنات  
 ازلی وابدی ہے۔ مسیح ایک انسان تھا جو لوگوں کو خدا کی نسبت غلط تصور است  
 سے ہٹا کر اور یہ تعلیم دے کر کہ باہمی محبت خیر اعلیٰ ہے، خدا سے قریب کرتا تھا  
 پر وہ بتوں نے اس لئے اس کے خلاف فتوے دیا کہ ان کا خیال تھا کہ وہ ان کی نگہ  
 کا قلع و قمع کرنا چاہتا ہے، اگرچہ وہ عوام کو ہمیشہ ان پر دہنتوں کی طرف را جمع کرتا  
 تھا (ایڈلمن اور اس کے تابعین بھی آخر میں یہی کرتے رہے) جب کوئی شخص خواب  
 قریب سے چونک اٹھتا ہے تو اس کے لئے روزِ محشر نمودار ہو جاتا ہے۔ ایڈلمن  
 اس کو ممکن سمجھتا تھا کہ تاریخی انتقاد اور معنوی تاویل سے انجیل میں سے سچا مذہب  
 دریافت ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کے متعلق ہرمن سیمول راٹمیر (۱۷۶۸-۱۷۹۴)  
 (۱۶۹۴) کے خیالات بالکل مختلف تھے جو مادیت اور اتحاد کے خلاف فطری مذہب  
 کی صداقت کا زبردست حامی تھا۔ یہ اس کا راسخ ایمان تھا کہ فطرت کی مقصدیت  
 (خصوصاً عقل حیوانی جس پر اس نے ایک خاص کتاب تصنیف کی) اس حقیقت  
 کی شاہد ہے کہ دنیا کو ایک دانا اور فضل و کرم والے خدا نے پیدا کیا ہے اور اس نے  
 زندگی میں انسان کو اس کی نسبت بدرجہا اعلیٰ سعادت ہوگی جس قدر کہ اس  
 زندگی میں ممکن ہے لیکن ساتھ ہی اسے اس امر کا بھی پختہ یقین تھا کہ انجیل میں  
 جو کچھ لکھا ہے وہ فطری مذہب کی معقولیت اور احساق کے خلاف ہے مگر اپنے اس  
 اعتقاد کو بھی افکارِ گناہ نہیں چاہتا تھا۔ ذاتی طور پر وہ انجیل اور آئیل کی تاریخ  
 کے متعلق اپنے افکار میں وضاحت پیدا کرنے کی کوشش کرتا رہا اور ایک کتاب  
 کی تصنیف میں شہک رہا جس کا نام اس نے معقول پرستان خدا کے لئے لکھا  
 رکھا۔ اس کتاب میں اس نے انجیلی لٹریچر کے خلاف تاریخی اور حکیمانہ نقطہ نظر  
 سے سخت تنقید کی اس تصنیف کے شائع نہ کرنے کی اس نے ایک بہت ہی اثر و جہ  
 بیان کی ہے وہ کہتا ہے ”مجھے ڈر ہے کہ کٹر متعصب لوگ مجھے بیوی بچوں کی  
 محبت سے محروم نہ کر دیں یا مجھ پر ایسا ظلم نہ کریں جس کا اثر ان تک بھی پہنچے  
 یا دوسری صاحبان کو یہ یقین رکھنا چاہئے کہ ایک شریف آدمی جسے تمام عمر اپنی  
 اقلیت کو چھپا کر ریاکی زندگی بسر کرنی پڑتی ہے اسے اپنے ضمیر پر سخت ستم کرنا

باب

پڑتا ہے۔ کسی کو یہ وہم و گمان نہیں ہو سکتا تھا کہ ہامبرگ (Hamburg) کے اس  
 پروفیسر کی مینر میں کیا چھلکا ہوا ہے جس نے خدا اور بقائے روح کے ثبوت میں اس  
 قدر عمدہ دلائل پیش کئے ہیں۔ اس کی وفات کے بعد اس کے کنبے والوں نے اس کتاب  
 کا نقلی نسخہ لیسنگ کو دکھایا جس نے یہ کہہ کر کہ یہ نسخہ و لٹن ہول کے کتب خانے میں  
 ملا ہے اس کے کچھ حصے شائع کر دیے۔ ڈیوڈ سٹروس نے بعد میں ملخص صورت میں  
 تمام کتاب شائع کر دی (Rimarus und seine Schutzschrift Leipzig 1862)  
 یہاں پر ہمیں رائمر یوسس کے عام نقطہ نظر سے دلچسپی ہے کہ فطری مذہب  
 اکتفا کرتا ہے اس لئے وحی کی کوئی ضرورت نہیں علاوہ ازیں وحی طبعی اور اخلاقی  
 دونوں حیثیتوں سے ناممکن ہے خدا معجزوں سے اپنے کام میں خلل انداز نہیں ہو سکتا  
 اور نہ وہ یہ کر سکتا ہے کہ بعض لوگوں کو براہ راست وحی بھیجے اور دوسروں  
 کو اس سے محروم رکھے یہاں تک کہ بعض لوگ اس سے واقف بھی نہ ہو سکیں  
 لیکن رائمر یوسس کے نزدیک عذاب ابدی کی تعلیم خدا کے صحیح تصور کے سب  
 سے زیادہ خلاف ہے۔ وہ سب سے پہلے اسی مسئلے پر منحرف ہوا اس کے علاوہ  
 انجیل کی روایت میں بہت سی اور تفصیلات بھی تھیں جو اس کو مشتبه معلوم ہوتی تھیں  
 اپنی تنقید سے وہ خالص سلبی نتیجے تک پہنچا وہ ان قصوں کی بھی ایک توجیہ پیش  
 کر سکا کہ وہ یہودی ملائوں اور عیسائی مبلغین کے فریب کا نتیجہ ہیں۔ اس جبر من  
 فلسفی کی باورداشت تحقیق بھی اس کو انھیں نتائج پر لے آئی جن پر والیٹر کسی قدر  
 تک استدلال سے پہنچا تھا اس کا خیال تھا کہ با وحی صحیح ہے یا یہ فریب ہے۔ اس  
 وقت سے قوم الاعتقاد طبقہ اور آزاد خیال لوگ دواؤں اس محفل المصدين سے  
 باہر نہیں جاسکتے اور ابھی تک مذہبی بحثیں اس بنا پر ہوتی ہیں گو یا کہ رائمر یوسس  
 اور والیٹر کے بعد فلسفہ مذہب میں کوئی نیا نقطہ نظر پیدا نہیں  
 نہیں ہوا۔

موزس منڈل زون (Moses Mendelssohn 1729-1786) کے نزدیک

جس نے فطری مذہب کو نہایت عام فہم طریقے سے بیان کیا ہے، مذہب فطرت  
 اور مذہب وحی کے درمیان اتنی شدید مخالفت نہیں پائی جاتی۔ وہ ڈیساؤ (Dessau)

کارہنہ والا ایک یہودی تھا اور اپنے معلم تلمود کے ساتھ برلن آ گیا تھا۔ سپانوزا کی طرح وہ عبرانی ادبیات سے اعلیٰ تر عقلی تربیت کا متمنی تھا اور اسی تمنا نے اس کو مغربی یورپ کے لٹریچر کی طرف راغب کیا۔ یہ بات اس کے لیے بہت مشکل تھی کیونکہ اس زمانے میں جرمن زبان کا سکھنا یہودیوں کے لئے ممنوع تھا لیکن شباب کی قوت تمام رکاوٹوں پر غالب آ گئی۔ اس نے جرمن اور لاطینی زبانیں سیکھیں اور لوک اور ولف اس کے دلپسند مصنفین ہو گئے۔ اپنے شوق سے اس نے اس قدر ترقی کر لی کہ اس نے یہ اہم کام اپنے ذمے لے لیا کہ جو فلسفہ وولف اور اس کے پیروؤں نے متعدد مغلق اور علمیت نما جلدوں میں بیان کیا ہے اسے ادبی جرمن میں بیان کر دے۔ المانی ادبیات میں اس کو ایک معزز حیثیت حاصل ہو گئی اور لیٹنگ اور کانٹ سے دوستانہ تعلقات پیدا ہو گئے اس کی تصنیفات کو ہم اس زمانے کے عام فہم فلسفہ کی ایک نوعی مثال تصور کر سکتے ہیں۔ وہ کبھی اپنے دینی بھائیوں سے الگ نہیں ہوا بلکہ نہایت درجہ کو شاں رہا کہ یہودیوں کو جماعت میں زیادہ معزز حیثیت حاصل ہو جائے۔ اپنی دلچسپ تصنیف ”یورشلیم یا مذہبی قوت اور یہودیت“ (Jerusalem oder Über religiöse macht und Judenthum 1788)

میں وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ سلطنت اور کلیسا کے یا ہم تعلقات اگر صحیح اصول پر قائم ہوں تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ اس کے ہم مذہبوں کو قانوناً زیادہ آزادی حاصل ہو۔ اس کے خیال میں یہودیت میں کوئی ایسے اعتقادات نہیں ہیں جو عقلی مذہب کے خلاف ہوں اور یہودی مذہب ایک شریعت پر مشتمل ہے جو یہودی قوم کے لئے ہے۔ اور چونکہ اسے یہ بھی یقین تھا کہ وہ بھائے روح اور ایک شخصی خدا کی ہستی کے دلائل پیش کر سکتا ہے اس لئے اس کو مذہب اور فلسفہ میں نہایت عمدہ موافقت معلوم ہوتی تھی۔ بھائے روح کے لئے اس نے مفصلہ ذیل براین قائم کئے اول چونکہ ملکہ فکر مادی ترکیب کا نتیجہ نہیں ہو سکتا اس لئے روح غیر مادی ہے اور غیر مادی ہونے کی وجہ سے ناقابل فنا ہے دوم وہ ہستی جو کمال کے لئے مقدر ہو اس کی ترقی ایک قلم مسدود نہیں ہو سکتی خدا



کی ہستی کو کچھ تو وہ ڈیکارٹ سے اخذ کردہ وجودیاتی دلیل سے اور کچھ فطرت کی مقصدیت سے ثابت کرتا ہے۔ اس کی کتاب اوقات صبح (Morgenskunden) اس وقت شائع ہوئی جب کہ کانٹ کی انتہائی عقل خالص (Critique of Pure Reason) نے تاریخ فلسفہ میں ایک بالکل جدید دور کا آغاز کر دیا تھا۔ منڈل زون دیسٹا میں کہتا ہے کہ اس سے اچھی طرح آگاہ ہوں کہ جس مذہبِ شککت سے میرا تعلق ہے اور جو اس صدی کے نصفِ اول میں شاید بے شرکت غلبہ مطلق حاصل کرنا چاہتا تھا اب لوگوں کی نظروں میں اس کی وہی عزت نہیں ہے۔ اب نئے میلانات پیدا ہو گئے ہیں لیکن میں نصفِ جماتی کی وجہ سے ان سے مفصل واقفیت حاصل نہیں کر سکتا تاہم مجھے امید ہے کہ زبردست بہت شکن کاٹ جس کی وقت نظر قابلِ تحسین ہے اسی اندازِ کمال سے تعمیر بھی کر چکا جس سے کہ اس نے پہلی تعمیروں کو منہدم کیا ہے۔ اس سے پہلے ایک سو فیصد پرفیڈون (Phüdon) کے نئے میں اس نے اس سے بھی زیادہ کھلے الفاظ میں فلسفے کی حمایت کی۔ اس میں وہ کہتا ہے "جاہلیت کے اس قدر دورِ طویل کے بعد جس میں عقل انسانی تو ہم اور ظلم کے سامنے جھکی رہی ہے فلسفہ آخر کار ایک نئی صبح کے طلوع کی خبر دیتا ہے۔ غارت کے مناسب شاہد سے علم انسانی کی تمام شاخوں نے مستند بہ ترقی کی ہے۔ اس مطالعے سے ہم اپنے نفوس کو بھی بہتر طور پر جانتے لگے ہیں۔ اعمال و جذبات نفسی کے صحیح شاہد سے بہت سے معلومات حاصل ہو گئے ہیں اور ایک مناسب طریقِ تحقیق سے ان سے صحیح نتائج کا اخذ کرنا ممکن ہے فلسفے کی اس ترقی کی وجہ سے مذہبِ فطرت کے حقائقِ تعلیم کی نسبت اس قدر یقین پیدا ہو گیا ہے کہ اس کے سامنے متقدمین کا تمام علم ماہر بن گیا ہے" اس تقریر کے بعد یہ بات سمجھ میں آ جاتی ہے کہ وہ کانٹ کو جس کی تنقید دینیاتِ عیسائی شائع ہو چکی تھی کیوں زبردست بہت شکن کا لقب دیتا ہے۔

ابھی ہمیں فلسفہ تنویر کی چند پیمائشیں کا ذکر کرنا ہے جو اس نے مسئلہ علم کے متعلق کہیں۔ یہ بات صحیح ہے کہ وقت کے فلسفے کو غلبہ حاصل تھا اور اس کے پیروؤں کی یہ کوشش تھی کہ اس کے اساسی خیالات عام شعور پر طاری کر دیئے جائیں

ہاں

لیکن باوجود اس کے تجربے اور مواد کو اکٹھا کرنے کی ضرورت پر بہت زیادہ زور دیا گیا اور لوگ کے فلسفے کو ولف کے فلسفے کے ساتھ ملانے کی بہت کوشش کی گئی۔ اس طرح سے ایک قسم کی انتخابیت (Ecclecticism) پیدا ہو گئی جو اس عام فہم فلسفے کے پوری طرح مطابق نہیں تھی جو بعد میں ظہور میں آیا اور جس میں زیادہ تر ولف کے فلسفے کی پیروی پائی جاتی تھی۔ اس انتخابیت کا خاص مقام زیادہ تر جامعہ گوٹنگن (Göttingen) تھا جہاں پر فیڈر اور مائٹزاس کے سربراہ اور وہ نمائندے تھے اور عام فہم فلسفے کا مستقر برلن تھا جہاں منڈل زون کی تصانیف شائع ہوئیں اور جہاں لکھوالائی کی 'Allgemeine deutsche Bibliothek' اور میٹزکی 'Berliner Monatschrift' نے تعلیم یافتہ جمہور میں معقول خیالات کی اشاعت کی بہت کم مفکرین ایسے تھے جن کو اس امر کا احساس ہو کہ لوگ اور ولف دونوں کو صحیح سمجھنے سے کیا مسئلہ پیدا ہوتا ہے یعنی مواد کو جمع کرنا اور اس مواد کو اس کی فطرت کے قوانین کے مطابق مرتب کرنا ان دونوں کی ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے ان میں کیسے توافق پیدا ہو سکتا ہے۔ یہ بعد وہ چید مفکرین علمیات کے شعبے میں کانٹ کے بلا واسطہ پیشرو ہیں۔ سی اے کروسیوس لائپزگ کے ایک پروفیسر نے یہ ثابت کیا کہ اس اور فکر کا فرق تاریک اور واضح تصورات کا فرق نہیں ہے۔ اور اک جیسی فی نفسہ کامل طور پر واضح ہو سکتا ہے۔

Entwurf der notwendigen Vernunft Wahrheiten, Leipzig 1745

یہ سولتزر اور منڈل زون کے اس نظریے کے مثل ہے کہ لذت اور الم کا تاثر ہمارے تصورات سے الگ شے ہے۔ کروسیوس نے تجربے کو اس سے بہت زیادہ اہمیت دی جتنی کہ ولف اپنے نظریے کے متوافق اس کو دے سکتا تھا۔ اس نے اس فرق کو بہت اچھا واضح کیا کہ اشیاء کے ادراک کی علتیں ان کے وجود یا سکون کی علتوں سے مختلف ہوتی ہیں۔ اسباب علم اور اسباب وجود دو مختلف چیزیں ہیں یہ وہ امتیاز ہے جسے ولف نے اور تمام ادعائی فلسفے نے بنا دیا تھا۔ اس کے ساتھ اس نے ولف کی اس کوشش کی بھی تردید کی کہ قانون تعلیل کو قانون اجتماع نقیضین سے اخذ کیا جائے۔ جب اس طرح سے فکر اور

ب

وجود کے باہمی تعلق کا مسئلہ سامنے آگیا تو اسے ہستی خدا کی وجودیاتی دلیل کو بھیج کر دکرنا پڑا جس کی بنا اس مفروضے پر تھی کہ چونکہ خدا کی ہستی قابل فکر ہے اس لئے وہ موجود بھی ہے۔ یوحنا ہائممنش لیمبرٹ جس نے فلسفہ فطرت اور رماضیاست میں بڑی شہرت حاصل کی اس فیصلہ کن مسئلے سے اور بھی قریب ہو گیا۔ اس نے اپنی کتاب 'Nenes Organon' (آلہ نو) میں اس ضرورت پر بہت زور دیا کہ تجربے سے آغاز کرنا چاہئے اور طریق تجربہ سے کام لینا چاہئے۔ ہم ترکیب سے شروع نہیں کر سکتے کیونکہ جن جزئی تصورات کو ہم استعمال کر گئے ہیں ان کا صحیح تعین سب سے مقدم ہے ہمیں پہلے لوگ کی طرح تصورات کو الگ الگ مطالعہ کرنا چاہئے۔ لیکن تجربے میں کے سادہ تصورات کو دریافت کرنا ہی کافی نہیں ہمیں یہ بھی معلوم کرنا چاہئے کہ کتنے مختلف طریقوں سے یہ تصورات ترکیب یا سکتے ہیں اس طرح سے ہم تحلیل سے ترکیب کی طرف عبور کر سکتے ہیں۔ محض تصورات کو واضح کرنے کے بعد ہمیں ان اساسی اصول متعارف کو منکشف کرنا چاہئے جو ان کی تہ میں مقیم ہوں۔ لیمبرٹ کو اس عبور میں کوئی وقت معلوم نہیں ہوئی اس کا خیال تھا کہ اگر ہم بسیط ترین تصورات سے شروع کریں اور ان کے تمام ممکن مرکبات کو دریافت کر لیں تو ہم کامل اثبات سے تہیہ و ترکیب پر ہاتھ ڈال سکتے ہیں۔ لیکن اس کو ابھی طرح معلوم تھا کہ اس طرح سے ہم محض ایسی مشور یا ظروف تک پہنچ سکتے ہیں جن کے اندر کوئی مفروضہ نہ ہو۔ اس نے اس مفروضہ پر سزا دے کہ کانٹ کو ایک خط لکھا جس کے خیالات ان دنوں اسی سمت میں چل رہے تھے اور اس میں یہ سوال اٹھایا کہ کہاں تک صورت کا علم مادے کے علم کی طرف رہنمائی کر سکتا ہے اس مدت تک اس کو فلسفیانہ تعمیر کے جواز میں شک ہے وہ ایک فیصلہ کن محکمے پر پہنچتا ہے لیکن اس پر زیادہ غور نہیں کرتا۔ کانٹ کی نظروں میں اپنے اس پیشرو کی اس تلذذی رغبت تھی کہ اس کا ارادہ تھا کہ اپنی تنقید عقل خالص کو اس کے نام سے معنون کرے لیکن اس کتاب کے شائع ہونے سے پیشتر ہی لیمبرٹ کا انتقال ہو گیا۔ لیمبرٹ ابھی تک فلسفہ تنویر کی مستحق ادعایت کا قائل تھا کیونکہ اس پر وہ حقیقت واضح نہ ہوئی جو کانٹ پر بہت پہلے منکشف ہو چکی

باب

تھی کہ تحلیل سے ترکیب کی طرف عبور کرنے کے لئے بعض ایسے شرائط مقدم ہیں جن سے تحدید علم لازم آتی ہے۔ جنوبی شلیس برگ کا رہنے والا یوحنا ککولاس ٹیٹئس (Johann Nicolaus Teteus) کانٹ کے اساسی خیال سے قریب ترین پہنچ گیا۔ کچھ مدت پٹنر اور کیل میں فلسفہ اور ریاضیات کا پروفیسر رہنے کے بعد وہ کوپنہاگن میں حکومت کے بہت سے اعلیٰ اہل علم پر ممتاز رہا اور وہیں پر بحث نامہ میں وفات پائی۔ بحث نامہ میں کانٹ نے ایک مقالہ (Dissertation) شائع کیا تھا جس میں اس نے اپنے انتقادی فلسفے کے اساسی اصول بیان کئے تھے۔ ٹیٹنر کو اسی تصنیف نے اس سمت فکر میں ڈال دیا۔ کانٹ کی تصنیف عظیم سے بلا واسطہ دو براہِ قبل میں جرمن میں شائع ہونے والی کتابوں میں ٹیٹنر کی کتاب 'Versuche "uber dies menschliche Natur" (انسانی فطرت کے متعلق مساعی تحقیق) نفسیات اور علمیات دو نوعیتوں سے اہم ترین فلسفیانہ تصنیف تھی۔ نفسیات کے متعلق اس کی اہمیت کی طرف ہم پہلے ایسا کر چکے ہیں علمیات میں ٹیٹنر ایک ایسے اصول شکر سے شروع کرتا ہے جس سے شاید کانٹ کے فلسفے میں بھی زیادہ وضاحت پیدا ہوتی اور وہ خیال یہ ہے کہ تمام شعوری ادراک کسی نسبت کا ادراک ہوتا ہے۔ ہر عمل توجہ میں ہم اس شے کو جس پر ہم توجہ کرتے ہیں اس کے ماحول سے الگ کر لیتے ہیں جب میں دیکھوں گا لفظ بولتا ہوں تو اس سے کم از کم یہ مراد ہوتی ہے کہ شے مشار الیہ الگ چیز ہے۔ ادراک کرنا امتیاز کرنا اور شناخت کرنا اس کے بعد دوسرا قدم شعوری مقابلہ ہے۔ اس میں بھی عمل فکر سے اشیا کے مابین مماثلت یا مخالفت کی نسبت قائم کی جاتی ہے۔ زمان و مکان بھی خاص قسم کی اضافتیں یا نسبتیں ہیں جیسا کہ کانٹ اپنے مقالے میں کہہ چکا تھا وہ ایسی صورِ علمیہ ہیں جن میں ہمارے محسوسات کا مواد مرتب ہوتا ہے وہ کانٹ کا حوالہ دے کر کہتا ہے "جناب کانٹ ہم کو بتا چکے ہیں کہ ہم وقت کے تصور کو اشیا و محسوسہ کے ادراک سے الگ نہیں کر سکتے۔ اعمال تاثر ہمارے ذہن کے اندر جاری رہتے ہیں ان میں تو الی اور زمانہ پایا جاتا ہے

باب

خواہ کوئی اشتباہ محسوس نہ ہو رہی ہوں جن میں سے ہم وقت کو مجزؤ کر سکیں اضافت  
 انحصار یعنی نسبت تحلیل بھی اسی صنف اضافات میں سے ہے۔ ٹینٹز نے اس  
 مسئلے میں ایک مبہم سہی کوشش کی ہے کہ ہیوم اور ولف کے مین مین کوئی راستہ  
 اختیار کیا جائے۔ وہ کہتا ہے کہ "تجربے کے بغیر میں یقیناً کبھی یہ فرض نہیں  
 کر سکتا تھا کہ کسی ایک منظر کے وقوع کے بعد کوئی دوسرا مخصوص منظر آئے گا۔  
 لیکن میں اس مفروضے کو ایک ایسے قضیے کے ذریعے سے بیان کرتا ہوں جو  
 میری عقل کو مجبوراً قائم کرنا پڑتا ہے اور اسی لئے وہ عادت یا ایستلاف تصور  
 سے مختلف چیز ہے وہ ایک صحیح خیال ہے اگرچہ اس کا وجود تجربے سے ناقابل ہے  
 لیکن یہ ہیوم کے سوال کا جواب نہیں ہے ٹینٹز کہیں یہ ثابت نہیں کرتا کہ ہماری  
 عقل منطقی لزوم کے ساتھ جو قصا یا قائم کرتی ہے، وہ حقیقی واقعات کی نسبت  
 صحیح ہوتے ہیں جب کانٹ نے ٹینٹز کی کتاب (Versuche) (مسابی) پر بھی  
 جس کی وہ بہت قدر کرتا تھا اور ہمیشہ اپنی مینیر پر رکھتا تھا تو اس کے ذہن میں وہ  
 خیال پیدا ہو چکا تھا جو اس نقطے پر نظریہ علم کو آگے بڑھانے کے لئے ضروری تھا۔

# باب دوم

## گوٹ ہولڈ افرام لیسنگ

GOTTHOLD EPHRAIM LESSING

جو کچھ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ عہد تنویر میں سے  
کئی مقامات پر اس کی سرحدوں سے ماوراء میں عمل آئیں۔ یہ صحیح ہے  
کہ اس دور میں اپنے آپ کو کامل سمجھنے اور فریسیانہ انداز میں ازمنہ ماقبل کو  
ہاریک اور جاہل تصور کرنے کا ایک خاص میلان تھا لیکن یہ زمانہ امکانات کا  
مخزن تھا اور جبر مٹی کے لئے یہ شاعرانہ اور فلسفیانہ تخلیقات کے عظیم الشان عہد  
کی طرف عبور کا وقت تھا۔ دور عبور میں سے گزرنے کا احساس اس عہد کی  
سرآمد شخصیت میں خاص طور پر قوی تھا۔ اگرچہ لیسنگ کے منڈل زون اور  
مکولائی سے دوستانہ تعلقات تھے اور اس علمی دوستی میں ان لوگوں کی حیثیت  
لیسنگ کے مقابلے میں محض انفعالی نہیں تھی لیکن لیسنگ ان کی طرح عہد تنویر  
سے اس قدر مطمئن نہیں تھا۔ اپنے زمانے میں وہ اپنے آپ کو اجنبی محسوس کرتا  
تھا۔ عقلی زندگی کی مروجہ صورتوں سے بے نیاز ہو کر اس نے سقراط کی طرح تلاش  
حقیقت اور طلب صداقت کے ذاتی اور شخصی پہلو پر زور دیا۔ وہ کہتا ہے کہ  
شکار کا تقاب اس کے حصول سے بہتر ہے۔ سنی و طلب کے ذاتی احساس پر زور  
دینے میں وہ اپنے عہد کی پیداوار ہے اور اس کی وجہ سے وہ دوسرے زمانوں اور  
دوسروں کے نقاط نظر کے لئے ایسی بصیرت رکھتا تھا جو تنویر پرین اور تاثیر پرین کے لئے

باب

ممکن نہیں تھی مختلف زمانے اور تقابلاً نظر جن نتائج پر پہنچے اگر ہمارے ان نتائج ہی کو  
ملاحظہ رکھیں تو ان میں بین فرق معلوم ہوتا ہے لیکن ان باطنی گوشوں اور  
نفسی قوتوں میں جنہوں نے یہ نتائج پیدا کئے باہم بہت زیادہ مماثلت باقی باقی  
ہے۔ لیسنگ کا تاریخی احساس اس کے اس جیسے تصور سے وابستہ ہے کہ زندگی ایک  
سردی سخی و طلب ہے اور بطن مستقبل میں جو خزانے مضمحل ہیں بڑے ذوق و  
شوق سے ان کے ظہور کی امید رکھنا اس تصور سے اور بھی قریبی تعلق رکھتا ہے۔  
یہاں پر ہم اس سے بحث نہیں کر سکتے کہ بحیثیت ایک شاعر اور محقق  
جالیات کے لیسنگ کی کیا اہمیت ہے اگرچہ بلاشبہ اس بات کی تحقیق نہایت  
دکھپ ہوگی کہ تمام مختلف شعبوں میں جن میں وہ منہمک رہا اس کا اساسی انداز  
کیا تھا۔ ہم اس کے سوانح حیات بھی یہاں بالتفصیل بیان نہیں کر سکتے کیونکہ ہم  
کی زندگی کے کوئی ایسا مواد نہیں ملتا جس سے ہمیں اس کو بطور ایک حکیم مذہب  
کے سمجھنے میں مدد ملے۔ وہ ۱۷۷۴ء کو کا منٹن میں لوڈون کے علاقے میں پیدا  
ہوا اس نے لائپزگ میں تعلیم حاصل کی اور برسلایرین اور ہامبرگ میں رہا۔  
وہ شوکتار اور جالیات پر کتابیں لکھتا رہا یہاں تک کہ ۱۷۹۸ء میں ولفن یوئل میں ملاحظہ  
کتب خانہ ہو گیا اوائل عمر ہی سے اس کو فلسفیانہ مطالعہ کی عادت تھی اور وہ فلسفیانہ تعانیف کی تجربہ  
کرتا اور ان کے خاکے کھیچتا رہتا تھا لیکن ولفن یوئل کے زمانے میں اس کی دلچسپیوں کا یہ پہلو نمایاں  
ہوا۔ خصوصاً اس وجہ سے کہ رائیبرکس کی کتاب اعتذار (Apology) کے اجراء  
چھاپ کر وہ مناظرے اور محاد لے میں مبتلا ہو گیا۔ وہ اپنے زمانے کے تنگدل  
راسخ الاعتقاد گروہ سے ادبی جنگ کرتا رہا جواب لوگوں کے اس وجہ سے یا وہ  
کہ اس کے اثناء میں لیسنگ نے کمال بیان علییت اور ثروت و تمکار کا اظہار کیا  
اس نے ۱۸۰۵ء میں وفات پائی۔

لیسنگ اس سے اچھی طرح آگاہ تھا کہ اس کو خاص طور پر تنقید میں بدلو لے  
حاصل ہے اس کی طبیعت میں ملکہ تخلیق نہیں تھا تاہم اس میں دو مصنفین ایسی تھیں  
جو اس کو دیگر معاصرین سے ممتاز کرتی ہیں۔ مذہب فلسفہ اور جالیات میں اس کے  
اندرونی اور تازہ روحانی زندگی کے لئے ناقابل اسودگی تشنگی موجود تھی۔ دوسرے

یہ کہ اس کی طبیعت میں تاریخی احساس اور اگلے زمانوں کی اصلی عقلی آفرینشوں کو سمجھنے اور ان کی داد دینے کی غیر مسمولی قابلیت پائی جاتی تھی۔ اس کا تاریخی احساس ہی شاید ایسی چیز ہے جس کی وجہ سے وہ اپنے تمام معاصرین سے بالکل ممتاز نظر آتا ہے۔ اگر تویم الاعتقادی الثنائیت اور عقلیت میں سے کوئی اس کے لئے تسلی بخش ثابت نہ ہوئی کیونکہ اس کو یقین تھا کہ مستقبل کی مذہبی زندگی ان میں سے کسی راستے پر نہیں چلے گی تو اس کی وجہ یہ تھی کہ تمام روایتی مذاہب کی تاریخی حیثیت کا اس کو نہایت واضح احساس تھا۔ صحائف کو جن کی تاویل پر لوگ کبھی متفق نہیں ہو سکتے، عیسائیت کی اہم ترین شکل سمجھنے کی بجائے لیسنگ اس تمام قومی زندگی مذہبی ارتقا اور روایات کی طرف واپس گیا جن میں یہ صحائف پیدا ہوئے اور جن سے ان کی توجیہ ہوتی ہے رائمر و سس کی کتاب کے شائع کرنے کی حمایت میں اس کا یہ کہنا کہ عیسائیت کا انحصار انجیل پر نہیں ہے، محض حکمت عملی کی وجہ سے نہیں تھا۔ اس کا یہ دعویٰ ہے کہ عیسائیت انجیل سے قدیم تر ہے اور اس کے مستقبل کا انحصار نہ کتابی علم پر ہے اور نہ روح اور اس کی قوتوں کے بیان پر، بلکہ اس روح اور اس قوت کی مسلسل زندگی اور موجودگی پر۔ (Uber den Beweis des Geistes und der Kraft) وہ کتابی علم اور دینیاتی ہدایات کی قدر و قیمت میں مبالغہ کرنے کا دشمن ہے جو پرفیشنٹ کلیساؤں کی عام عادت ہو گئی تھی کیونکہ لو تھر نے انجیل کو چراغ ہدایت بنانے اور اس سے تعلیم ایمان حاصل کرنے پر بہت زور دیا تھا اس نے یہ کہا کہ اگر عیسائیت کو قائم رکھنا ہے تو اس کے لئے ان سے الگ کوئی اور دلائل ہونے چاہئیں جو تویم الاعتقاد طبقہ اب تک پیش کرتا رہا ہے اس کے زمانے میں ہرن ہیوڈ کا گروہ پیدا ہوا تو اس نے اس تحریک کو خوشامد کہا کیونکہ اس میں تویم الاعتقادی کی ظاہریت سے گریز اور ایک باطنیت پائی جاتی تھی جو زندگی کو الفاظ یا لاتر سمجھتی ہے اپنے راسخ الایمان حریف گوئٹزرے (Goze) کے خلاف اس نے یہ کہا کہ عیسائیت اصل میں قلب اور تاثر سے تعلق رکھتی ہے اور تاریخی و فلسفیانہ دلائل کی کوئی تفتید سادہ ایمان داروں پر اثر نہیں کرتی۔



بار

لیکن لیسنگ نے اپنی کتابوں اور اپنے خطوں میں بہت صاف طور پر بیان کیا ہے کہ وہ خود اس خیال پر نہیں دیکھتا کہ عیسائیت تاریخی اسٹیفٹ شدہ اصلی ترمین صداقت ہے اپنی تصانیف (Nathan der Weise, Antigone Duplik (Gesprache über die Erziehung des Menschengeschlechts Freimaurer)

میں اس نے ایک مکمل فلسفیانہ نظریہ قائم کیا ہے جو صرف اس کے اپنے زمانے ہی کے لئے قابل غور نہیں تھا بلکہ آج بھی فکر طلب ہے۔ لیسنگ کی ایک خصوصیت تھی کہ وہ دشمنوں اور دشمنوں کے لئے نئے دلائل پیدا کرتا تھا اپنے ذوق صداقت اور نور بصیرت کی وجہ سے وہ اپنے دشمنوں کے لئے ایسے ہتھیار ایجاد کرتا تھا جنہیں وہ خود کسی وضع نہ کر سکے اسی وجہ سے عیسائی اسے بعض اوقات اپنا دینی بھائی کہتے تھے اور بعض اوقات اس پر بددیانتی کا الزام لگاتے تھے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دنیا کو اور اس کے نام نہاد عیسائی طبقے کو بھی ایسا شخص کہیں شاذ و نادر ہی دکھائی دیتا ہے جو دشمنوں کی مدد کرے لیکن اس کی یہ کوشش کہ ہر شے کو جو مسلمانوں پر کشت پرستی ڈال سکے مد نظر رکھا جائے اس کے اپنے تصورات کے کامل ارتقا میں مانع نہ ہوئی۔

ان خیالات کی تشریح کا بہترین آغاز ہمیں ڈپلیک (Duplik) کے ایک مشہور اقتباس میں ملتا ہے۔ دیکھی شخص کی قدر و قیمت اس صداقت سے متین نہیں ہوتی جو اس کے قبضے میں ہے بلکہ اس سچی کوشش سے جو اس نے حصول صداقت کے لئے کی ہو انسان کی قوتیں قبضہ صداقت سے نہیں بلکہ تعاقب صداقت اور تعاقب ان کے اس کار و درافزون کمال جہد پیہم پر منحصر ہے۔ ملکیت سے جمود کاہلی اور غور پیدا ہوتا ہے۔ اگر تمام صداقت خدا کے واسطے ہاتھ میں ہو اور بائیں ہاتھ میں لفظ مسلسل طلب صداقت لخواہ اس کے ساتھ یہ شرط وابستہ ہو کہ میں ہمیشہ غلطیاں کرتا رہوں گا اور وہ مجھے کہے کہ ان دونوں میں سے جو چاہوں تو میں بھر تمام اس کے بائیں ہاتھ پر ہاتھ رکھ دوں گا اور کہوں گا اسے باپ مجھے یہ دے دو جس صداقت فقط تیرے ہی خایانہ نشان ہے۔ ان الفاظ میں رد کے سخن تویم کا

باب

طبقہ اور حکمائے تنویر دونوں کی طرف ہے کیونکہ ان دونوں کو سرزنش کی ضرورت تھی۔ یہ سرمدی طلب ایک ہنگامہ امید و یاس دکھائی دیتی ہے خصوصاً جب لیسنگ یہ کہتا ہے کہ وہ ہمیشہ غلطی کرنے کی شرط کو بھی قبول کرنے پر تیار ہے لیکن انہیں یاد رکھنا چاہئے کہ لیسنگ اس میں ایک فرضی صورت پیش کر رہا ہے وہ یہ تصور کرتا ہے کہ ایک طرف ابدی طلب ہے جس کے ساتھ غلطی کرنا بھی واجب ہے اور دوسری طرف محض قبضہ معداقت ہے یہ ظاہر ہے کہ یہ ایک ایسی صورت حال ہے جو کبھی معرض وجود میں نہیں آسکتی یہ امر اس کے طرز بیان ہی سے واضح نہیں ہوتا بلکہ اس کے اس قول سے بھی کہ ہمارے انسان اس کی محنت طلب سے متعین ہوتی ہے نہ کہ اس کی ملکیت سے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سچی حقیقت میں انسان کی قوتیں نشوونما پاتی ہیں لیکن یہ توسیع و ارتقاء قوی ناممکن ہوگا اگر مسلسل غلط بینی ہی اس کا نتیجہ ہو کیونکہ اس سے ضعف و انقباض طاری ہو جائے گا فی نفسہ ابدی طلب ایک تناقض تصور ہے اور یہ بامعنی اسی حالت میں ہو سکتا ہے جب ہم اسے یوں قیاس کریں کہ ہم جس نتیجے پر پہنچتے ہیں وہ ہنگامی اور عارضی ہوتا ہے اور مزید مساعی کے لئے نقطہ آغاز بن جاتا ہے لیسنگ کا حقیقت میں یہی مطلب تھا جیسا کہ بیان ذیل سے واضح ہوگا۔

لیسنگ نے دین قائمہ کی نسبت اظہار رائے اپنی کتاب (Uber den)

Beweis des Geistes und der Kraft) دلیل روح و قوت میں کیا

اور بعد کی تصانیف میں اس نے اکثر اسے دہرایا بھی ہے۔ عیسائیت کی تاریخی تائیس اگر لاریب بھی ہو تو بھی جیسے کہ پہلے بیان ہو چکا ہے تاریخی حقائق سے اس مسئلے میں کچھ ثابت نہیں ہوتا۔ اشیاء کے سرمدی روابط کا علم مخصوص تاریخی واقعات پر کیسے قائم ہو سکتا ہے مجھ سے یہ کیسے توقع کی جاسکتی ہے کہ میں اپنے تمام خیالات کو ان چند واقعات پر ڈھالوں جو اٹھارہ صدیاں پیشتر وقوع پذیر ہوئے تھے۔ تاریخ اور فلسفہ دو مختلف چیزیں ہیں۔ یہ ایک ایسی وسیع اور خطرناک غلطی ہے جس کو میں عبور نہیں کر سکتا اگرچہ میں نے اکثر اور سچے دل سے جہت کرنے کی کوشش کی ہے یا لیکن لیسنگ اپنے فلسفے کے بالکل متوافق اس کو تسلیم کرتا ہے کہ

باب

عیسائیت کا اصل ماخذ خواہ کچھ ہی ہو لیکن انسان کے ارتقا پر اس نے مستقل نقوش چھوڑے ہیں۔ ایک مضمون میں جس کا عنوان مذہب عیسائی ہے وہ بتاتا ہے کہ اگر یہ تسلیم کر لیں کہ عیسائی ایک انسان تھے تو پھر یہ ثابت کرنا کس قدر مشکل ہو جاتا ہے کہ وہ اس سے بالاتر کچھ اور بھی تھے اس لئے ہم کو صرف مسیح کے مذہب پر قائم رہنا چاہئے یعنی جو حیثیت انسان ہونے کے مسیح کا مذہب تھا باقی عیسوی مذہب یعنی کلیسا کے عقائد کی صداقت کا مسئلہ اس سے الگ اور غیر متعلق ہے۔

لیکن جس مذہب کی حمایت کرتا ہے وہ چند فوق العادت واقعات پر نہیں بلکہ فطرت اور تاریخ کے باطنی ربط اور وحدت پر منحصر ہے۔ مذہب قائم اس کو اسی مربوط کل کے اجزاء معلوم ہوتے ہیں کیونکہ وہ انہیں روحانی ارتقا کی منازل تصور کرتا ہے۔ ادیان کو نظر تحقیر و غضب سے دیکھنے کے بجائے وہ ان کی نسبت یہ کہتا ہے کہ انسانی عقل نے اسی راہ پر چل کر ترقی کی ہے اور اس لئے یہی اسی راستے پر کام فرما کر ترقی کریگی (Erziehung des Menschengeschlechts) جیسے فرد کے لئے تعلیم ہے اسی طرح تمام نوع انسان کے لئے وحی ہے۔ وحی سے نوع انسانی ادنیٰ سے اعلیٰ مراتب کی طرف عروج کرتی ہے۔ بنی اسرائیل اپنے خدا کو تمام دیوتاؤں سے زبردست تصور کرتے تھے وہ اس کی اطاعت فرض جانتے تھے اسی اطاعت سے وہ ایک خدا کے تصور کے خوگر ہو گئے پھر اس کے کہ اس واحد خدا کا کوئی معقول تصور ممکن ہو سکے۔ اس قوم نے پہلے ثواب و عذاب کی ترغیب و ترہیب سے شکی کرنا اور بدی سے بچنا سیکھا اس کے بعد جب وہ بعض تعلیم و تہذیب یافتہ قوموں کلدانیوں ایرانیوں اور یونانیوں سے واقف ہوئے تو ان میں مذہب کا زیادہ منزہ تصور قائم ہوا۔ ایک مدت دراز تک مشق پابندی قواعد لازمی تھی تا کہ ان میں سے تمام نوع انسان کے معلم پیدا ہو سکیں۔ مسیح پہلا نبی ہے جس نے دنیوی جزا و سزا کے لئے نہیں بلکہ ایک دوسری زندگی کے لئے تزکیہ قلب کی تعلیم دی لیکن انجیل اور توریت نسل انسانی کی ابتدائی کتابیں ہیں انسان ہمیشہ

باب

ان پر قناعت نہیں کر سکتا لیکن جب تک ان کے مفہامین اچھی طرح طبیعت میں رچ نہ جائیں تب تک ان کو نہیں چھوڑنا چاہئے اور یہ بھی درست ہو سکتا ہے کہ ایک عرصہ تک پڑھنے والا اپنی پہلی کتاب کو تمام علوم کا مخلص تصور کرے۔ لیکن وہ ترقی یافتہ متعلم جو بے صبری سے اپنی کتاب کا آخری ورق الٹتا ہے اس کو خبردار رہنا چاہئے کہ اس کے لئے اپنے کم علم ساتھیوں کے اطمینان قلب کو فنا کر دینا درست نہیں لیکن کسی طالب علم کو عرصہ دراز تک ایک ہی کتاب پر جائے رکھنا بھی مضر ہے کیونکہ اس سے وہ محفوظ اور توہم پرست ہو جائے گا۔ حقائق وحی کو حقائق عقلی میں تبدیل کرنا لازمی ہے تاکہ وہ حقیقت میں نوع انسان کا جزو زندگی بن سکیں تثلیث اور کفار کی معنوی تاویل سے لیسنگ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ ادعائی عقائد میں کیا حقائق پہاں ہیں دیروز و تعلیم کا مقصد حاصل ہو جائے گا اور ایسا زمانہ ضرور آئے گا جب کہ لوگوں کو اعمال کے حرکات کے لئے حیات آخرت کے اعتقاد کی ضرورت نہیں ہوگی اور خود نیکی کی خاطر نیک کام کریں گے۔ اس وقت وہ دوسروں ہوگا ازمنہ منو سطر کے جو شیلے لوگ جس کے آرزو مند تھے اور وہ ایک جدید پیغام سرمدی کا زمانہ ہوگا ہمیں صبر سے اس مستقبل کا انتظار کرنا چاہئے۔ نوع انسان راہ ترقی پر بہت چھوٹے چھوٹے قدم اٹھاتی ہے اور بہت مرتبہ اس میں پھیر بھی ہوتا ہے۔ اپنی کتاب "فری مینوں کے متعلق گفتگو" میں وہ کہتا ہے "فری مینس لوگ خاموشی سے طلوع شمس کا انتظار کرتے ہیں اور موسم بتیوں کو جب تک کہ وہ جل سکیں جلنے دیتے ہیں بتیوں کو بجھا دینا اور پھر دیکھنا کہ ان کو دوبارہ جلانا پڑے گا" فری مینوں کا کام نہیں "لیسنگ کے لئے مذہب کا مفہوم انجام کار اخلاقی ہے۔ مذہب اس تعلیم کا نام ہے کہ نیکی کی خاطر کیا جائے۔ اس کے لئے عیسائیت کا اہم ترین جزو تاکید محبت ہے جیسا کہ اس نے اپنے ایک نہایت عمدہ چھوٹے سے مکالمے میں بتایا ہے جس کا عنوان انجیل یوحنا ہے فری مینوں کی گفتگو میں لیسنگ کے مذہبی اخلاقی اور اجتماعی خیالات نہایت نفاست و وضوح سے بیان ہوئے ہیں۔ اس میں اس نے اس گروہ کا ایک تصویریتی بیان دیا ہے کہ وہ ایک آزاد

باب

برادری ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ مذہب قومیت اور سلطنت نے انسانوں کے درمیان جو دیواریں قائم کر دی ہیں ان کو مہدم کر دے۔

لیسنگ کی وفات کے بعد ہی یعقوبی (Jacobi) نے منڈل زون کو جو خطوط لکھے ان میں یہ دعویٰ کیا کہ لیسنگ نے اپنے آپ کو سپائیز کا پیرو تسلیم کیا تھا، اس سے لوگوں میں بہت نفسی پیدا ہوئی چونکہ فلاسفہ تنویر سپائیز کو بجا دہریہ سمجھتے تھے لہذا کوئی تعجب کی بات نہیں تھی کہ اس دعوے سے لیسنگ کے بعض دوستوں کو افسوس ہوا اور غصہ بھی آیا، خاص کر منڈل زون کو۔

یعقوبی (جسے ایک حد تک عصر جدید کا ہر برٹ آف چربری کہہ سکتے ہیں) سفر کر کے لیسنگ سے ملنے کے لئے اور سپائیز کی تردید میں اس سے مدد لینے کے لئے ولفن بونل گیا گوٹے کی نظم پر ویٹھیوس (Prometheus) کا ایک نسخہ وہ اپنے ساتھ لایا تھا جو اثنائے ملاقات میں اس نے لیسنگ کو دیا اور یہ کہا کہ ”تم نے بہت سے لوگوں کو ناراض کیا ہے اب تم خود ناراض ہو گئے“ لیسنگ جب اسے پڑھ چکا تو اس نے کہا ”اس میں مجھے ناراض کرنے والی کوئی بات نہیں یہ پانی میں بہت پہلے اس کے سرچشمے سے پی چکا ہوں اس نظم کا نقطہ نظر خود میرا نقطہ نظر ہے۔ خدا کے دواپتی اور اعتقاد کی تصورات میرے لئے بے معنی ہیں میں ان سے کوئی لطف حاصل نہیں کر سکتا۔ میں بس یہی جانتا ہوں کہ وہ احد ہے اور سب کچھ ہے۔ اس نظم کا بھی یہی نقطہ نظر ہے اور میں اقرار کرتا ہوں کہ میں اس کو پڑھ کر بہت خوش ہوا ہوں“ یعقوبی ”تو تم سپائیز سے بہت حد تک متفق ہو؟“ لیسنگ اگر مجھے اپنے آپ کو کسی کا چیلہ کہنا پڑے تو میں سپائیز ہی کا چیلہ کہوں گا۔ دوران گفتگو میں یعقوبی نے اقرار کیا کہ وہ نہ سپائیز کی تردید کر سکتا ہے اور نہ اپنا اعتقاد ایک ایسے شخصی خدا پر ثابت کر سکتا ہے جو دنیا سے الگ ہو کر موجود ہو، اس لئے وہ یک دم جہت کر کے علم سے ایمان کی طرف آکر مینا لیتا ہے۔ یعقوبی کے طویل بیان کے بعد جس میں وہ سپائیز کے فلسفے کے متناقض اپنی علیت کا اظہار کرنا چاہتا ہے لیسنگ اسے کہتا ہے ”علم سے ایمان کی طرف ہمارے یہ قلابازی جھکوا ناراض نہیں کرتی اور میں یہ سمجھ سکتا ہوں کہ کیوں ایک شخص اپنی جگہ سے

ہٹنے کے لئے ایسی قلابازی کھاتا ہے۔ جب ایسی قلابازی لگانے لگو تو مجھے بھی بات ساتھ لے لینا، یعقوبی "اگر تم کافی کے تختے پر آکھڑے ہو تو یہ قلابازی خود بخود لگ جائے گی" لیکن اس میں مجھ کو کوئی نا ضرور پر ٹیگا اور میں اپنی کمزور ٹانگوں اور بیماری سر کے ساتھ ایسی جرات نہیں کر سکتا۔

یہ ہے اس مشہور گفتگو کا لب لباب جو ۶ جولائی ۱۸۷۸ء کو چیکوبی اور لیٹنگ کے درمیان ہوئی لیٹنگ نے بعض مسائل کے متعلق اس میں اس باتیں کہیں جو خاص طور پر قابل غور ہیں۔ لیٹنگ نے کہا کہ وہ ایک ایسے شخصی خدا کا قائل نہیں جو دنیا سے الگ ہو برعکس اس کے وہ روح کائنات کے طور پر خدا کا تصور کر سکتا ہے۔ یہ خیال اس کے اس نظریہ کے مطابق ہے جسے اس نے بہت سی ابتدائی فلسفیانہ تصانیف میں بیان کیا ہے کہ خدا کے سوا کوئی شے موجود نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر ہم خدا سے باہر کسی شے کو موجود تصور کریں تو خدا محدود ہو جائے گا۔ خدا اور کائنات کا تعلق باطنی ہے اور وہ ہرگز انسانی شخصیت کے مثل نہیں ہو سکتا وہ ایسے شخصی خدا کا تصور قائم نہیں کر سکتا جس کا کمال غیر متغیر ہو یعقوبی سے اس نے کہا کہ میرے خیال میں اس تصور کے ساتھ ایسی لامحدود بیزاری اور ادا سی وابستہ ہے کہ مجھے اس سے رنج اور تکلیف ہوتی ہے۔ یہ ایک قدرتی بات تھی کہ ایک ایسا مفکر جس کا نصب العین سعی و کوشش ہی ہو وہ ایک خدا سے مطمئن نہ ہو جو ہمیشہ کے لئے کامل اور مکمل ہے۔ جیہ براں یہ ایک ایسی بات ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہم اس کو پورے طور پر سپانٹوزا کا پیرو نہیں کر سکتے۔ سپانٹوزا کا تصور خدا سمکون اور ارتقا سے بیگانہ تھا۔ علاوہ ازیں لیٹنگ ایک جگہ کہتا ہے کہ یہ ایک نہایت غلط انسانی تعصب ہے کہ ہم منکر کو اولین و بہترین انداز وجود سمجھتے ہیں اور باقی تمام اشیاء کو اس سے اخذ کرنا چاہتے ہیں حالانکہ تصورات سمیت تمام اشیاء کی اصل اس سے اعلیٰ اور مادرا ہے امتداد و حرکت اور فکر کی بنا ایک ایسی اعلیٰ قوت ہے جو ان سب میں ختم نہیں ہو جاتی۔ لیٹنگ یہاں پر اس دینیات کی تردید کر رہا ہے جو عہد تنویر میں بہت رائج تھی جس میں فطرت کی مقصدیت سے خدا کی مستی

باب

ثبات کی جاتی تھی۔ یہ خیال بالکل سپائنوزا کے فلسفے کے مطابق ہے جو فکر اور امتداد دونوں کو جوہر مطلق کے اعراض سمجھتا تھا جو ان کے علاوہ لا تعداد دیگر اعراض کا بھی حامل ہے۔ دوران گفتگو میں لیسنک ہیوم کے مکالمات کا بھی حوالہ دیتا ہے جن میں اسی قسم کا استدلال پایا جاتا ہے۔ آخر میں لیسنک اشیاء کی خالص فطری توجیہ چاہتا ہے اور فوق الفطرت علتوں کی طرف جانا نہیں چاہتا یہاں پر بھی ہیں لیسنک اور سپائنوزا میں مماثلت معلوم ہوتی ہے۔ منڈل زون کی طرف ایک خط میں وہ سپائنوزا کی نسبت کہتا ہے کہ وہ پہلا مفکر ہے جس کو اپنے نظام فکر کی وجہ سے یہ ممکن معلوم ہوا کہ جسم کے تمام تغیرات کی توجیہ اس کی اپنی میکانیکی قوتوں سے ہو سکتی ہے (لیکن اس کے برعکس یہ کہتا زیادہ صحیح ہو گا کہ اس امکان ہی کے خیال سے سپائنوزا نے اپنا نظام قائم کیا۔

منڈل زون نے اس گفتگو کی یہ توجیہ کرنے کی کوشش کی کہ یہ لیسنک کی بعض ایک عقلی سخن ور زری تھی لیکن یہ توجیہ صحیح نہیں خواہ لیسنک کو شاید یہ خیال بھی ہو کہ اس کے تاثری دوست کو اس سے قائم ہونے کا اور خواہ یہ بھی غلط ہو کہ وہ سپائنوزا کے تمام نظریات سے متفق تھا۔ لیسنک کسی مخصوص نظام فکر کا قائل نہیں تھا لیکن اس کے خیالات کم از کم اس کی خلوت گاہ تفکر میں ایک خاص منفرد افکار کے ماتحت معلوم ہوتے ہیں۔ اس نے سپائنوزا کی حمایت محض اس غصہ کی وجہ سے شروع نہیں کی کہ ایک مدت دراز تک لوگ سپائنوزا کو سگ مردہ سمجھتے رہے اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ اس لمحہ مفکر میں روز افزوں دلچسپی پیدا ہو رہی تھی یعقوبی سپائنوزا کے فلسفے کو خالص فلسفے کی نہایت درجہ منطقی شکل تصور کرتا تھا۔ ایڈل من جیسے جو خلیے اور یعقوبی کے توجران دوست طامس و ترزن من جیسے قویم الاعتقاد اور پارسانفوس سپائنوزا سے ہمدردی رکھتے تھے جہاں تک کہ وہ اپنے مذہبی احساس کو ایسے خدا کے خیال کے موافق نہیں پاتے تھے جو دنیا سے الگ ہو گئے اپنے نیم صناعتانہ اور نیم فطرتی اعتقاد اور ہر ڈر نے اپنے مذہبی فطرتی ایمان کی وجہ سے بڑے ذوق و شوق سے لیسنک کے اس تصور خدا کو قبول کیا کہ وہ احد ہے اور سب کچھ ہے، بالفاظ دیگر مہر دوست

باب

بہت مختلف نقاط نظر سے چاروں طرف ایک شدید ضرورت کا احساس ہو رہا تھا کہ زندگی کے متعلق فلسفہ تنویر یا عام فہم فلسفے سے عمیق تر تصویر پیدا ہونا چاہیے۔ فلسفیانہ حیثیت سے یہ ضرورت اس حالت میں پوری ہو سکتی تھی جب کہ علم انسانی کی مابینیت اور اس کے احاطے کا کامل طور پر امتحان کیا جائے علم اور مذہب دونوں کے مسائل کے لئے اس قسم کے امتحان کی ضرورت تھی۔ لیسنگ اور یعقوبی کی اس گفتگو کے ایک سال بعد (جس سے اس زمانے کے بہترین لوگوں کے مذہبی نقطہ نظر پر خوب روشنی پڑتی ہے) جو لیسنگ کا سال وفات بھی ہے کانٹ کی کتاب تنقید عقل خالص، شائع ہوئی۔

## ایمپتول کانٹ اور انتقادی فلسفہ

### ۱۔ خصوصیات اور سوانح حیات

ہر برسی ملی تصنیف کی ایک خاص تقدیر ہوتی ہے چونکہ ہر بڑی تصنیف میں مختلف علمی اغراض و مقاصد کا اظہار ہوتا ہے اس لئے مختلف زمانوں میں وہ مختلف صفات اور حیثیات کی وجہ سے معروض استحسان و استمساک ہوتا ہے اور ممکن ہوتا ہے کہ اس کو دوامی اہمیت مصنف کے مقصد خاص اور فکر مخصوص کی وجہ سے نہیں بلکہ کسی اور صفت کی وجہ سے حاصل ہو جائے۔ تنقید عقل خالص کے شیوے کے بعد قریباً ہر دس سال میں اس کی جدید ایڈیشن شائع ہوتی رہی ہے اور کئی فلسفیانہ تصنیف کا اتنی کثرت سے اور اتنا مفصل اور گہرا مطالعہ نہیں ہوا کانٹ کے معاصرین اس سے خاص طور پر اس لئے متاثر ہوئے کہ اس نے مذہبی تصورات کے ان دلائل کو شکست کر دیا جو اب تک پیش کئے جاتے تھے لیکن اس کے ساتھ ہی سب سے بڑے زور سے اخلاقی قانون کی عظمت کو قائم کیا اور یہ بھی ثابت کیا کہ قانون اخلاقی کا انسان کی عقل فطرت سے نہایت قریبی رشتہ ہے۔ ایک قلیل التعداد گروہ



ایسا بھی تھا جو اس کی مسئلہ علم کی بحث کو اہم ترین سمجھتا تھا لیکن اس کی علیات میں بھی مختلف پہلوؤں پر زور دیا جاسکتا تھا۔ یہ اس امر کو نمایاں کر سکتے تھے کہ عقل تجربے کی مدد کے بغیر بھی علم حاصل کر سکتی ہے یا اس پہلو کو کہ اس علم کی صورت تجربی عالم تک محدود ہے اس نظام فکر کے تصور میں پہلو پر زور دے سکتے تھے جس کے مطابق عقل حقیقت و صداقت کو متعین کرتی ہے یا اس کے موجودہ بتی پہلو پر جس کے مطابق عقل کی فعلیت اسی وقت حقیقت رکھتی ہے جب کہ وہ اپنا مواد ایک ایسے مصدر سے حاصل کرے جس تک کہ خود اس کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ آخر میں بات تو خاص سطح نظر یہ ہو سکتا ہے کہ علم اور شعور کی ماہیت اور انداز عمل کی نفسیاتی تشکیل کی جائے اور یا یہ کہ ان نتائج پر غور کیا جائے جو اس مطالعہ سے علم کے شرائط اور اس کے حدود کے متعلق اخذ ہو سکتے ہیں۔ یہ تمام مختلف محرکات بعد کے مختلف زمانوں میں عمل کرتے رہے ہیں۔ ان میں سے بھی ایک غالب آ گیا اور کبھی دوسرا۔ تاریخی تحقیقات کا یہ کام ہے کہ کانٹ کے فلسفے اور اس کے ارتقاء میں ان مختلف محرکات کے باہمی روابط کو دریافت کرے۔ شاید اس کے بعد یہ ممکن ہو سکے کہ ان سب کو ہم کسی ایک واحد اساسی محرک میں تخیل کر سکیں جس کے اندر علمی اور نظری اغراض تفکری اور تجربی میلانات اور نفسیاتی و علمیاتی مسائل متحد ہو سکیں جسے کانٹ "صورت حکمت میں عقل کی خود شناسی" کہتا ہے۔

کانٹ کے نزدیک فکر اپنا عمل ادعائی طور پر شروع کرتا ہے اسے غیر ارادی طور پر اور اکثر سادہ لوحی سے اپنے قوی اور اپنے مفروضات و مقدمات کی صحت پر اعتماد ہوتا ہے۔ اسے یقین ہوتا ہے کہ میں تمام مسائل کو حل کر سکتا ہوں اور کائنات کی گہ تک میری رسائی ہو سکتی ہے۔ یہ عہد نظامات عظیم کا زمانہ ہوتا ہے۔ اس کے بعد ایک زمانہ آتا ہے جس میں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ تعبیرات فکر افلاک تک نہیں پہنچ سکتیں اور ہندسوں میں ان کے نقشوں کے متعلق اتفاق رائے نہیں ہو سکتا۔ یہ تشکیک کا زمانہ ہے۔ لوگ ان باہم تناقض اور نامکام کوششوں پر اسے تہہ اکر نئے لگتے ہیں اور ایکس اور بیزار ہو کر بالکل سلبی نتیجے پر اکتفا کر لیتے ہیں۔ یہ گورانہ ادعائیت کے خلاف ایک فطری رد عمل ہے کانٹ ان دونوں میلانات کے خلاف

جہاد کرتا ہے اس نے دیکھا کہ ابھی ایک ایسا کام باقی ہے جسے ادعائین اور تشکیکین دونوں نے نظر انداز کر دیا تھا اور وہ یہ ہے کہ ہم اپنی عقل اور اپنے علم کی ماہیت کے متعلق تحقیق کریں اور دریافت کریں کہ ہمارے اندر ہم اشیاء کے لئے کس قسم کے صورت و قوی پائے جاتے ہیں اور ان کی مدد سے ہم کہاں تک جاسکتے ہیں۔ کانٹ کی تحقیق یہ ہے کہ ہمارے تمام علم کی اساسی صورت وحدت ہے اور ہر علم میں مطلع نظر یہی ہے۔ علم اپنے تمام مدارج میں منتشر عناصر کو متحد کرنے اور ان کو ترکیب دینے کا نام ہے۔ سادہ ترین مثال جی مختلف ارتسامات کے تار و پود کو پھینے سے بنتی ہے اور فکر نے اپنی فلک بوس پرواز میں جو عظیم نظامات قائم کئے ہیں ان سب میں بھی یہی سعی وحدت پائی جاتی ہے۔ اس حد تک ادعائی نظامات بھی ایک حقیقی انسانی تقاضے کا نتیجہ ہیں۔ ان میں یہ کوشش کی جاتی ہے کہ تمام اشیاء کی ایک وحدت میں شیرازہ بندی کی جائے۔ یہ اسی شے کے تحقیق کی کوششیں ہیں وہ تمام مدارج میں علم کا نصب العین ہے۔ لیکن کانٹ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ علم تجربے کے ساتھ وابستہ ہے اور یہ سعی وحدت جب تجربے کے حدود کے باور اقدم رکھتی ہے تو تناقضات میں مبتلا ہو جاتی ہے بہر حال اپنے نتائج کی صحت کی کوئی دلیل پیش نہیں کر سکتی کانٹ کی دلنشین تنبیہات میں سے ایک یہ ہے کہ فکر اس فاختہ کی طرح ہے جسے یہ خیال پیدا ہو جائے کہ چونکہ ہوا میں پرواز اس قدر آسان ہے اس لئے اگر بالکل خلا ہو تو اڑنا اور بھی آسان ہو جائے اسے یہ معلوم نہیں کہ مزاحمت ہی اس کی پرواز کا سبب ہے لیکن مزاحمت ہی اس کی حرکت کو محدود بھی کرتی ہے تشکیکین ان ادعائی نظامات پر ظلم کرتے ہیں جب وہ انہیں محض کمال صورت میں دیکھتے ہیں ان کے مانعہ کی طرف جانا چاہئے اور دیکھنا چاہئے کہ کونسی انسانی قوت اور ضرورت ان کی آفرینش کا باعث ہوئی اور اس قوت کا استعمال اور اس حاجت کی تسکین کن شرائط کے تحت ہونی چاہئے کانٹ کا خیال ہے نفس انسانی اس قسم کی عرفان ذات سے اپنے پہلے کارناموں سے آزاد ہو سکتا ہے جو آسانی سے نہ بھیدوں کی طرح اس کو جکڑ سکتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی اس کا یہ ارادہ بھی ہے کہ علم کے شرائط وحدود کے متعلق زیادہ وضاحت

اور نکتہ رسی کے ساتھ اسی قوت کے استعمال کو جاری رکھا جائے جس نے یہ پہلے نظامات پیدا کئے اس طرح سے کانٹ نے ان تصانیف کو بہتر طور پر سمجھنے کے لئے راستہ تیار کیا جو محض سلبی تنقید سے ممکن نہیں ہو سکتا تھا اس طریق عمل سے کانٹ نے تمام ذہنی علم کے لئے ایک پیش نامہ تیار کر دیا یہ صحیح ہے کہ وہ خود صرف مخصوص فلسفیانہ مسائل کے حل میں مصروف رہا تاہم جو نقطہ نظر اس نے اختیار کیا وہ مذہب، فنون لطیفہ ادبیات، السنہ و ادارات اور ہیئت اجتماعیہ سب کے مطالعہ کے لئے عام طور پر معنی خیز ہے۔ علاقہ ہر جگہ ماٹل نہیں اور ہر جگہ وہی سوال پایا جاتا ہے کہ جن قوتوں سے پہلے زمانوں کے کام وجود میں آئے ان قوتوں کا مطالعہ کیا جائے تاکہ یہ قوتیں آزاد ہو کر مستقل میں زیادہ وضاحت سے عمل کر سکیں۔ ہمیں تسلسل کو ثابت کرنا چاہئے اور قوتوں کو یکساں رکھنا چاہئے اور ساتھ ہی یہ بھی بتانا چاہئے کہ ان قوتوں میں یہ تبدیلیاں کیسے واقع ہوتی ہیں۔ یہ کوشش کانٹ کے عظیم و عمیق علمی کارنامے کا جو حصہ ہے اور اس کی وجہ سے فکر جدید کی تاریخ میں اس کو مرکزی حیثیت حاصل بنے باوجود اس کے کہ اس نے بہت سے دلچسپ نظریات متروک بھی ہو چکے ہیں۔

کانٹ کی زندگی میں کوئی دلچسپ اور رنگین بات ہے اور نہ کوئی ایسی بات ہے جو نقد طلب ہو۔ وہ ایک فاشکوش راستہ کر دار شخص تھا جس کی تمام زندگی تفکر کے لئے وقف تھی۔ اس کی زندگی ایک معمولی شہری کی سی زندگی تھی اور علیحدت نمائی و غلطیت کے عیب سے منزہ نہیں تھی لیکن اس بے دعویٰ اور غیر ممتاز ظاہری زندگی کے بلوں سے ایسے عظیم الشان افکار ابھرے جنہوں نے انسانی علم اور انسانی زندگی کو روشن کر دیا۔ عظمت کا احساس جو جالیاتی تاثر کی ایک قسم ہے جسے کانٹ نے خوب سمجھا اور بہترین طور پر بیان کیا، شاید محدود حالات ہی میں نشو و نما پاتا ہے۔ جہاں صرف آسمان ہی نظر آتا ہے۔ بد قسمتی سے ہم کانٹ کے باطنی ارتقاء سے واقف نہیں۔ اس کے سوانح نگار جو اس سے بہت زیادہ میل جول رکھنے والے تھے مثلاً بوروسکی یا زینر وازیا نسکی اور جنہوں نے اس کی وفات کے بعد ہی اس کی سیرت و سوانح حیات لکھے انہوں نے بھی زیادہ تر خارجی تفصیلات پر انحصار کیا اور اس کی ان باطنی و روحانی کیفیات

کے متعلق ہمیں کچھ نہیں بتایا جن سے اس کا ارتقا متعین ہوا۔ اس کے جزو خط و محصور میں وہ زیادہ تر اس کی زندگی کے آخری سالوں کے کھسے ہوئے ہیں اور اس کے خطوط کا کوئی مکمل مجموعہ آج تک شائع نہیں ہوا اس لئے ہمیں مجبوراً اس کی تصانیف میں سے اس کے ذہنی ارتقا کو تعمیر کرنا پڑتا ہے لیکن اس مسئلے پر ہاتھ ڈالنے سے پہلے ہم اس کی زندگی کے خاص پہلوؤں کی نسبت کچھ عرض کرتے ہیں۔

۱۲ اپریل ۱۷۲۷ء کو کوننگز برگ میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ اسکوچ خاندان سے تھا اور زمین سازی کا کام کرتا تھا اس کا نام اصل میں (Cant) تھا لیکن اس نے C کو K میں بدل ڈالا تاکہ اسے لوگ غلطی سے S کی طرح نہ بولیں اسکے ماں باپ دونوں صحیح و سلیم طبیعتوں کے مالک تھے اور مذہب انتہائیت کی تعلیم کی وجہ سے ناسازی روزگار کو بڑے سکوت و سکون سے برداشت کرتے تھے۔ کانٹ پر اپنی ماں کا خاص طور پر اثر تھا جس کی انتہائیت نے اس کو فطرت کے حسن و شوکت کی طرف سے اندھا نہیں کر دیا تھا اور وہ اپنے بیٹے کو اس کی طرف توجہ دلائی رہی۔ آخری عمر میں کانٹ اپنے ماں باپ کا بڑے ذوق و شوق سے ذکر کرتا تھا زندگی کی باطنیت اور اس کے نفسی پہلو کی طرف جو اس کو خاص میلان تھا وہ انتہائیت ہی کی خصوصیت تھی جس کا اس کے ارتقا پر اثر ہوا۔ کوننگز برگ کی انتہائیت میں خاص طور پر انسانیت اور ملائمت پائی جاتی تھی لیکن کانٹ انتہائیت کے تاریک پہلو سے بھی آشنا ہوا جس سے مراد اس تحریک کی ظاہر پسندی اور اس کا عقلی جبر ہے خصوصاً در سے میں، جہاں نماز کے معین اوقات اور جبری اخلاق سے مکر اور ریاکاری پیدا ہوتی تھی۔ کانٹ نے بعد میں مذہب کے متعلق جو نقطہ نظر اختیار کیا اس پر ان تجربات کا اثر ضرور تھا۔ در سے میں اس نے کلاسیکل زبانوں کا خاص طور پر مطالعہ کیا وہ تمام عمر لاطینی زبان کا ماہر رہا اور ادبیات لاطینی میں سے کوئی بے تحاشہ اقتباس اس پر بے اثر ثابت نہیں ہوتا تھا۔ سولہویں سال سے لیکر بائیس برس کی عمر تک اس نے کوننگز برگ کے جامعہ میں وقت کے فلسفہ اور تیوٹن کی طبیعیات کا مطالعہ کیا ان مضامین میں اس کا معلم مارٹن کنٹزن (Martin Knutzen) تھا جو پیروان ولف میں سے نہایت دجا آزاد خیال تھا کانٹ یونیورسٹی میں مینا کے طالب علم کی حیثیت سے داخل ہوا لیکن وہ دینیات کے

بہت کم درسوں میں شریک ہوا مالی حیثیت سے وہ تنگ دست تھا اور خانگی طور پر تعلیم دے کر وہ روزگار پیدا کرتا تھا۔ بائیس برس کی عمر سے وہ متعدد مشرقی پریشیا کے امراء کے ہاں خانگی اتالیق رہا۔ اگرچہ اس کو خود اپنی نسبت یہ خیال تھا کہ مجھ میں معلمی کی کوئی خاص قابلیت نہیں لیکن انسان کی حریت اور اس کے وقار کا گہرا احساس جو اس کی طبیعت میں پایا جاتا تھا اس کا اثر اس کے اکثر طلباء پر بھی ہوا کیونکہ یہ کوئی محض اتفاقی بات نہیں ہو سکتی کہ کاشتکارانہ غلامی کی تنہج کی تحریک کے اکثر قائدین ایسے لوگ تھے جو کانٹ کے شاگرد رہ چکے تھے۔ کہتے ہیں کہ بعد میں کانٹ نے ایک مرتبہ ان الفاظ میں اپنے احساس کا اظہار کیا کہ جب مجھے اپنے وطن کے اندر کاشتکاروں کی غلامی کا خیال آتا ہے تو میرا خون کھول جاتا ہے! سرگرم خانانوں میں کئی برس تک اتالیق رہنے کی وجہ سے اسے دینا کا ایسا علم حاصل ہو گیا جو اس کو ویسے اپنی خلوت کی زندگی میں کبھی حاصل نہ ہوتا اور اس طرح سے ایک نتیجے ہوئے دنیا دار شخص کے اوصاف و اطوار اس میں پیدا ہو گئے اور اس کے معاصرین کی شہادت ہے کہ جب کبھی وہ چاہتا تھا نہایت عمدگی سے ان آداب کو استعمال کرتا تھا۔ اسی زمانے میں اس نے معلم و فکر کی وہ دولت ہیا کی جو اس کے یونیورسٹی میں معلم اور مصنف ہوتے ہی ظاہر ہوئی شروع ہوئی۔ انیس برس کی عمر میں وہ کوشنگز برگ واپس آیا۔ اسی سال ۱۷۷۷ء میں اس نے یونیورسٹی میں معلمی بھی شروع کی اور بحیثیت مصنف بھی دنیا کے سامنے آیا کیونکہ اس سے پہلے اس نے فقط ایک چھوٹا سا رسالہ طبیعیات پر شائع کیا تھا۔ جغرافیہ طبیعی اور نفسیات تجربی پر وہ اپنے درسوں کو عام فہم بنا تا اور وسیع حلقوں کو مخاطب کرنا چاہتا تھا۔ لیکن ان کے علاوہ اس کے درس خالص فلسفیانہ ہوتے تھے۔ ہرڈ نے جو ۱۷۷۷ء میں اور اس کے کچھ سال بعد تک کانٹ کے درس سننا رہا۔ شروع سالوں میں کانٹ کی معلمی فلسفہ کو بڑے ذوق و شوق سے بیان کیا ہے۔ اپنے درسوں کے پیش نامہ میں جو اس نے اس زمانے میں شائع کیا اس نے اپنی تعلیم کے اصول کا بھی اعلان کیا (Nachricht von der Einrichtung meiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-66) اس پر بہت زور دیا کہ شروع میں تعلیم کی مستحکم تجربی بنیاد ہونی چاہئے تاکہ نوجوان

متعلم پیش از وقت تخیل ورزی شروع نہ کرے۔ دوسرے اس نے یہ کہا کہ میں اپنے سامعین کو کسی بنے بنائے فلسفے کی تعلیم دینا نہیں چاہتا کیونکہ کوئی ایسا فلسفہ موجود نہیں ہے میں ان کو فلسفیانہ تفکر کی تعلیم دینا چاہتا ہوں۔ اپنے ارتقار کے پہلے دور میں بھی جس کا زمانہ ۱۷۵۵ء سے ۱۷۶۹ء تک قرار دے سکتے ہیں وہ ادعا نیست سے منحرف ہو گیا تھا۔

اس دور کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ نہایت آزادانہ طور پر اپنے معلمین نیوٹن اور ولف پر تنقید کرتا ہے۔ اپنی ایک نہایت شان دار تصنیف (Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, 1755) افلاک کا

نظر یہ اور ان کی عام فطری تاریخ میں وہ نیوٹن کے اس دعوے پر اعتراض کرتا ہے کہ نظام شمسی کی موجودہ تنظیم کی فطرت کے میکاکی قوانین سے توجیہ نہیں ہو سکتی، اور یہ مشہور مفروضہ پیش کرتا ہے کہ اجرام فلکیہ کا موجودہ نظام ایک فضا کے گاڑی کی ارتقا یافتہ صورت ہے جس کے اندر شروع سے دوری حرکت موجود تھی۔ یہ فطری قوانین تمام عناصر کائنات کے باہمی روابط قائم کی شہادت دیتے ہیں اور یہ اس حقیقت کا ثبوت ہے کہ تمام کائنات کی بنا ایک ہمہ گیر ہستی مطلق ہے اس طرح وہ اپنے سائنٹفک اور مذہبی نظریات میں اتحاد پیدا کرتا ہے اگرچہ یہاں بھی وہ ہستی باری تعالیٰ کے متعلق عام دلائل کو رد کرتا ہے۔ اپنی ایک تصنیف "خدا کی ہستی کی ایک ہی ممکن دلیل" (Einzig möglicher Beweisgrund einer Demonstration des Dasein Gottes 1763) میں اس نے اس نقطہ نظر کو بالتفصیل واضح

کیا ہے۔ ولف کی ادعائی ترکیبوں پر اسے کوئی اعتماد نہیں رہا تھا اور اسے یقین ہو گیا تھا کہ اگر فلسفہ یقینی اور واضح تصورات حاصل کرنا چاہتا ہے تو اسے ضرور تحلیل و تجزیہ سے شروع کرنا چاہئے۔ ۱۷۶۲-۱۷۶۴ء میں اس نے بہت سی کتابوں میں اس مسئلے پر بحث کی کانٹ نے جو اپنے اوپر ہیوم اور روسو کے اثر کا اقبال کیا ہے وہ غالباً ہی دور سے تعلق رکھتا ہے جیسا کہ میں بعد میں چکر ثابت کرنے کی کوشش کرونگا بطور ایک فلسفیانہ اسلوب تحقیق کے تحلیل پر اس قدر زور دینے کا یہ ایک لازمی نتیجہ تھا کہ آ ہیوم کے پیش کردہ مسئلہ تحلیل کا سامنا کرنا پڑا یہ مسئلہ اس سوال کے سلسلے میں پیدا

ہوا کہ ہم علت اور معلول کے درمیان کس طرح سے لازمی ربط فرض کر سکتے ہیں اگر یہ دو مختلف چیزیں ہیں اور علت کی عقلی سے معلول دریافت نہیں ہو سکتا۔ روسو کے حق تاثر کے زبردست اثبات اور ایمان و علم کے فرق نے بھی کانٹ کے انداز تفکر میں ایک انقلاب پیدا کر دیا اب تک فلسفہ تنویر کے اصول کے مطابق وہ عقل ہی کو انسان کا جوہر اور اس کا شرف تصور کرتا رہا تھا۔ اب اس نے فطرت انسانی کی ایک ایسی گہری بنیاد دریافت کی جس میں خواندہ و ناخواندہ، جاہل کسان اور مختصر عالم سب مساوی ہو سکتے ہیں۔ روسو کی بلا واسطہ تاثر اور ایمان کی طرف اپیل کانٹ کو اس لئے بھی اہم معلوم ہوئی ہوگی کہ وہ ان دلائل کو توڑنے کے لئے تیار تھا جو اب تک فطری مذہب کی حمایت میں پیش کئے جاتے تھے کانٹ بھی روسو کی طرح فطری ارتقا سے بتدریج اس خیال پر پہنچا کہ عام عقلی ترقی کا تعلق روحانی ترقی سے متاثرہ براہ راست نہیں جتنا کہ وہ پہلے سمجھتا تھا۔ اپنے اعتقادی مطالعہ سے وہ روسو ہی کی سمت فکر میں آگیا تھا اور جب روسو کی کتاب ایمیل (Emile) شائع ہوئی تو وہ اس کی داد دینے کے لئے بالکل تیار تھا۔ لہذا کوئی تعجب کی بات نہیں کہ جس روز یہ کتاب اس کے ہاتھ میں آئی تو وہ اس کے مطالعے میں اس قدر منہمک ہو گیا کہ وہ معین وقت پر اپنی روزانہ چہل قدمی کسے لئے نہیں نکلا۔ اور اس کے ہمسایوں کے لئے یہ امر غلاف معمول ہونے کی وجہ سے باعث حیرت ہوا۔

وہ اس دور کی تصانیف میں اس پر بہت زور دیتا ہے کہ لغیات فلسفے کی خصوصاً اخلاقیات کی اسکس ہے اور اس لحاظ سے وہ شافٹسبری، ہیچین اور ہیوم کو اپنا پیشرو سمجھتا ہے۔ وہ تمام خیال یافتہ نظامات کو نظر تشکیک سے دیکھتا ہے۔ اپنی کتاب میں ایک روحوں کے دیکھنے والے کے سپینوں کی توضیح، مابعد الطبیعیات کے خوابوں سے "Traumer eines Geistes sehers erlantert durch (Traume der Metaphysic) میں، جو اس کی نہایت شاندار تصانیف میں سے ہے، وہ یہ بتاتا ہے کہ ایک لحاظ سے دور رس روحیتی توجیہات قائم کرنا کس قدر آسان ہے لیکن اس قسم کے مفکرین کے تصورات کس قدر خام اور بے بنیاد ہوتے ہیں۔ آخر میں وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں جن کو میں

نہیں سمجھتا لیکن بہت سی چیزیں ایسی ہیں جن کی مجھے کوئی ضرورت نہیں۔ اس کی یادداشتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں سقراطی جہل، فلسفہ جہالت یا سلبی فلسفہ اس کو بہت پسند تھا۔ اگر وہ کوزانس (Cusanus) کی اصطلاح (docta ignorantia) علم جہل سے واقف ہوتا تو لاطینی زبان زوالِ الفاظ کو ترجیح دینے کی وجہ سے وہ ضرور اسے اختیار کر لیتا۔

کانٹ چھیالیس برس کی عمر تک یونیورسٹی میں (Privat Dozent) ایک غیر مستقل معلم کی حیثیت میں کام کرتا رہا اور ایک قلیل تنخواہ کی کتب خانہ داری کے سوا اس کو کوئی سرکاری عہدہ نہ ملا۔ یونیورسٹی میں اس کو اتنی دیر تک کوئی مستقل عہدہ نہ مل سکنے کی وجہ ایک یہ بھی تھی کہ ہفت سالہ جنگ کی وجہ سے ملک کی حالت خراب ہو گئی تھی۔ اس کو شاعری کی کرسی پیش کی گئی لیکن اس نے انکار کر دیا۔

میں وہ فلسفے کا پروفیسر مقرر ہوا اور اس سال میں اس کی لاطینی تصنیف (De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis) عالم

حسی اور عالم عقلی کے صورت و اصول شائع ہوئی۔ اختصار کی خاطر ہم آئندہ اس تصنیف کا حوالہ دیتے ہوئے اسے (Dissertation) مقالہ کہیں گے اس تصنیف میں پہلی دفعہ اس کے خاص فلسفے کے اساسی تصورات بیان ہوئے۔ اپنے خطوط اور یادداشتوں میں وہ بہت جگہوں پر یہ بیان کرتا ہے کہ ۱۷۹۷ء میں اس کے اساسی تصورات صورت پذیر ہوئے۔ مثلاً ایک جگہ وہ کہتا ہے کہ ۱۷۹۷ء میں بہت سی باتیں مجھ پر روشن ہوئیں۔ آخری سالوں میں وہ صرف اس سن کے بعد کی تصانیف کو تسلیم کرتا تھا۔ اس وقت جو خیال اس پر منکشف ہوا وہ یہ تھا کہ ”جو صورت و مفروضات ہمارے لئے کسی شے کے معروض علم بن سکنے کے شرائط ہیں، انہیں لازماً تمام تجزیے کے متعلق صیح ہونا چاہئے“ مقالے میں اس نے اس خیال کا اور اک صرف تین و مکان پر کیا کہ یہ ہمارے اور اک حسی کی صورتیں ہیں۔ اس خیال کی آفرینش اور تمام سائنسنگ علم پر اس کا اطلاق، کانٹ کے فلسفیانہ ارتقا کے دوسرے دور کی خصوصیت امتیازی ہے۔ اس مسئلے کی وقت و وسعت اور اس کے حل میں کانٹ کی تکمیل کوشی کا اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ حسی اور اک سے برہر



عقلی علم پر اس کا اطلاق کرنے کے لئے اس نے گیارہ سال تک دماغ پاشی کی۔ عقلی میں صرف حسی ادراک نفسی صورت و مفروضات کے ساتھ وابستہ ہے۔ عالم حسی محض منظر ہے لیکن عقل کی مدد سے ہم ذواتِ اشیا کے علم تک پہنچ سکتے ہیں عالم فکر حقیقی ہے اور عالم جس منظر ہی پر مشتمل ہو اس کے درمیان اس کے خطوں اور یادداشتوں کے یہ پتہ چلتا ہے کہ اس کو اس اعتقاد تک پہنچنے کے لئے کس قدر محنت کرنی پڑی کہ ادراک حسی کی طرح عقل کی بھی اپنی صورتیں اور مفروضات ہیں اس لئے کوئی علم ہمیں تجربے کے عالمِ مظاہر سے ماورا نہیں لے جاسکتا۔ جب کانٹ کو یہ معلوم ہو گیا کہ ادراک حسی کی طرح عقلی علم بھی ایک ترکیب دینے والی اور متحد کرنے والی ذہنی فعلیت پر منحصر ہے تو وہ اپنے مقصد تک پہنچ گیا۔ کانٹ کہتا ہے کہ کئی سالوں کے تفکر کا نتیجہ نہایت محنت میں تین یا چار ہینیوں میں سپرد قلم کیا گیا۔ یہ ظاہر ہے کہ اس میں اس نے اندازِ بیان کو بہت اہم نہیں سمجھا ہر گاہ اس نے غالباً مختلف اوقات میں لکھے ہوئے ٹکڑے اس میں جمع کر رکھے اور اس پر بہت زیادہ غور نہیں کیا کہ وہ باہم متوافق بھی ہیں یا نہیں اسی لئے اس کی تنقید عقلِ فاضل (Scholar) اس کو صرف اس کے مضمون نے نہیں بلکہ طرزِ بیان نے بھی ادا بنا دیا ہے۔ کانٹ کے ایک سوانح نگار نے لکھا ہے کہ وہ لکھنے سے پہلے ہر فقرے کے متعلق اپنے ایک تاجرد دست گریں سے مشورہ کر لیتا تھا لیکن میں یہ بات صحیح معلوم نہیں ہوتی کیونکہ اگر کسی ملی آدمی کا مشورہ اس میں شامل ہوتا تو یہ کتاب اپنی موجودہ حالت سے بہت زیادہ واضح ہوتی اس میں کثرت سے مصطلحات ملتے ہیں اور مددِ رسمیت کے نقوش بھی اس میں موجود ہیں۔ کانٹ خود اس کتاب کی نسبت کہتا ہے کہ جو شخص اس کتاب کو دیکھدگا وہ بھی سمجھدگا کہ اس میں بے باغائش علیت کی گئی ہے حالانکہ اس کا مقصد ہی یہی ہے کہ اس قسم کی علیت مافیٰ کو فنا کر دیا جائے۔ مناقشات اور مددِ رسمیت ان ظہار علیت کے علاوہ اس میں ایک یہ عیب بھی ہے کہ اس کے بیان میں بڑی کثرت سے تکرار پائی جاتی ہے جو پڑھنے والے کو تھکا دیتی اور قلیل بحث پیدا کر دیتی ہے۔ با اس ہمہ یہ کتاب فلسفے کا ایک غیر فانی کمال پارہ ہے جس نے فکرِ انسان کی ہرزہ گردیوں میں انگشت رہنما کا کام کیا۔ ماہیتِ علم کی

تحقیقات میں وہ اسباب و شرائط علم اور اس کے حدود کے دریافت کرنے میں کامیاب ہو گیا اس نے یہ بتایا کہ فکر کی عظمت کیا ہے اور اس کے حدود کیا ہیں۔ عقل پر اس کا اعتقاد اس تصور پر کی وجہ سے ضعیف نہیں ہو گیا۔ کیونکہ یہ حدود خود عقل کی فطرت سے پیدا ہوتے اور عقل کے اپنے قوانین کے ذریعے دریافت ہوتے ہیں۔ کانٹ کے ان حدود کے تعین پر بعد کی تحقیق نے نظر ثانی کی اور کبھی انہیں بہت تنگ سمجھا اور کبھی بہت وسیع۔ بہر حال اتنی بات صحیح ہے کہ یہ حدود وہاں پر قائم نہیں ہوتے جہاں پہلے یہ کہ کانٹ نے ان کو قائم کیا لیکن اس سے اس شخص کی عظمت میں فرق نہیں آتا جو عمل کی صورت و فعلیت کے لئے غیر معمولی بصیرت رکھتا تھا اور اس امر سے خوب واقف تھا کہ تمام حیات روحی کے لئے مسئلہ علم کس قدر اہم ہے۔

اس تصنیف عظیم کے شائع ہونے کے دو سال بعد اس نے اس کتاب کے براہین کو زیادہ مختصر اور پڑا کھنے کے قابل بنا کر ایک کتاب کی صورت میں شائع کیا جس کا نام اس نے (Prolegomena) یعنی مقدمہ رکھا۔

تتبعاً عقل پر اس کے شائع کرنے کے بعد کانٹ نے اخلاقیات پر اپنے خیالات کی صورت میں شریعت کی۔ وہ اپنے 'مقالے' ہی میں اخلاقیات کی نفسیاتی اساس کو ترک کر چکا تھا۔ جو اس نے انگریزی حکماء کی تقلید میں پہلے اختیار کی تھی ہر بار جب ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ ہم سے لئے کوئی عمل واجب ہے تو اس میں جن اخلاقی قوانین کا اظہار ہوتا ہے، کانٹ کو ان میں عمل کے اندر عقل کی فعلیت نظر آتی۔ اپنی کتاب تائیس الہیات اخلاقیات (Grund-legung zur Metaphysik der Sitten, 1785) میں اس نے اپنے فلسفہ اخلاق کو ہدایت تازگی اور وضاحت سے بیان کیا لیکن اس کی خاص اخلاقیاتی تصنیف (Kritik der praktischen Vernunft) تصفیہ عقل عملی ہے جو ۱۷۸۷ء میں شائع ہوئی۔ اپنے فلسفہ تنقید کو زندگی کے تمام پہلوؤں پر حاوی کرنے کے لئے کانٹ کو ابھی ایک اور کتاب تصنیف کرنی تھی۔ اپنی کتاب 'تتبعاً تصدیق' (Kritik der Urteilskraft 1790) میں وہ

ان مسائل پر بحث کرتا ہے جو فطرت کے حسن اور اس کی مقصدیت سے پیدا ہوتے ہیں اور ان کو اسی طریقہ سے حل کرنا چاہتا ہے جس طرح کہ اس نے علمیات اور اخلاقیات

کے مسائل حل کئے۔ اس تصنیف میں ان مختلف عوالم کے ممکن ربط کی نسبت نہایت گہرے اشارے ملتے ہیں جن کو اس نے اپنی پہلی انتقادی تحقیقات میں تین طور پر الگ الگ کر دیا تھا۔

کانٹ کی تمام زندگی مشرقی پریشیا میں بسر ہوئی لیکن عالم طبیعی اور مسالہ انسانی کے تمام واقعات وہ بڑے غور سے مشاہدہ کرتا تھا۔ وہ سفر نامے بڑے شوق سے پڑھتا تھا اور جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے طبیعی جغرافیہ اس کے نصاب درس کا ایک اہم حصہ تھا۔ فطری علوم کے ارتقا پر ہمیشہ اس کی نظر رہتی تھی اور سیاسی امور کی روش پر وہ نہایت گہری توجہ صرف کرتا تھا۔ شمالی امریکہ اور فرانس کے انقلابات نے اس کی طبیعت کو بھی گراہا اور تمام یورپ کے اندران واقعات سے جو عام دلچسپی پائی جاتی تھی اس کو وہ اخلاقی ترقی کی علامت تصور کرتا تھا۔ سائنس یا سیاست میں حال ہی میں جو واقعہ پیش آیا ہو اس کے دسترخوان پر وہی موضوع گفتگو ہوتا تھا۔ اپنی خاص تصنیف کو شائع کرنے کے بعد کانٹ ایک مشہور شخص ہو گیا۔ اس کی عقلی محنت اور زندگی اور اس کے فرائض کی نسبت اس کے نصب العین اور تصویر نقطہ نظر نے اس کے زمانے کے بہترین نفوس میں ایک جوش پیدا کر دیا بڑی بڑی دور سے لوگ اس کی زیارت کے لئے کوششیں کر رہے تھے اور اخلاقی مشکلات میں بہت سے لوگ اس سے مشورہ کرنے لگے۔ فریڈرک اعظم کا وزیر تزدلٹز (Zedlitz) جو اقتدار کی کاماک تھا کانٹ کو بہت پسند کرتا تھا کانٹ کے بچوں کی یادداشتیں اس کو بالاحتیاط کوششیں کر رہے تھے انتقاد عقل خالص یا سب کے نام پر معنوں کی گئی۔ بادشاہ خود المانی ادبیات اور فلسفے کا مداح نہیں تھا۔ شروع میں وہ ولف کا سرگرم پیرو رہا تھا لیکن بعد میں والٹر اور ہیل کا معتقد ہو گیا۔ لیکن کانٹ اس کو اپنے لئے مبارک سمجھتا تھا کہ اس نے فریڈرک کا زمانہ پایا جو قوت و استحکام سے حکومت کرنے کے باوجود آزادی فکر سے نہیں ڈرتا تھا۔ کہا کرتا تھا کہ میں مہم مستنیر میں نہیں لیکن دور تنویر میں رہتا ہوں یعنی ایک ایسے زمانے میں جس میں عقلی روشنی ترقی کر رہی ہے (دیکھو اس کا مختصر رسالہ "تنویر کیا ہے" جو ۱۷۸۴ء میں شائع ہوا)

مگر ایک ایسا زمانہ بھی آیا جب کہ اُسلی لہجے کے لوگ کانٹ کو ناپسند کرنے لگے۔ فریڈرک ولیم ثانی ایک کمزور فطرت کا ادبائش طبع شخص تھا اور مانیات اور تصوف کا دلدادہ تھا۔ فرانس کی انقلابی تحریک کی قوت سے غافل ہو کر اس نے پادریوں کا تعفوق قائم کر دیا اور احتساب میں اور سختی کر دی۔ اس نے تزیٹ لٹنر کو برخاست کر دیا۔ وولنر (Wollner) جو ایک متعصب اور کمیونہ شخص تھا تعلیم اور مذہب کے محکموں کا افسر ہو گیا اور تین فقہوں کی ایک مجلس احتساب قائم کر دی گئی۔ آزادانہ تحقیق کا سب سے برگزیدہ نمائندہ ہونے کی حیثیت سے کانٹ کی طرف خاص طور پر توجہ کی گئی اور یہ کوشش بھی کی گئی کہ اس کو عجمی تصنیف سے روک دیا جائے لیکن اس میں کامیابی نہیں ہوئی۔ لیکن ۱۷۹۲ء میں جب کانٹ نے فلسفہ مذہب پر اپنی تصنیف ”مذہب محض عقل کے حدود کے اندر“ (Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft)

شائع کی جس میں اس نے اپنے نقطہ نظر سے عیسائیت کی اہمیت کو واضح کرنا چاہا کہ وہ اخلاقی تصور کی ایک تاریخی صورت ہے، اور بہت سے مسائل میں موجب توہم الاعتقاد کی خلاف احتجاج کیا تو ایک طوفان بپا ہو گیا اس نے احتیاطاً کوئنگز برگ کے شعبہ دینیات سے دریافت کر لیا تھا کہ آیا اس کی تصنیف دینیاتی احتساب کے لئے پیش ہوگی یا نہیں، اس کا جواب نفی میں ملنے پر اس نے شعبہ فلسفہ کو اس کے شائع کرنے کی اجازت چاہی۔ لیکن باوجود اس کے وولنر کے اشارے سے شاہی فرمان شائع ہو جس میں اس کی تحقیقات کی نسبت شاہی محکمگی کا اظہار تھا اور یہ دھمکی بھی تھی کہ اگر اس نے یہی طریقہ جاری رکھا تو کوئی مزید ناگوار کارروائی کی جائے گی۔ اس معسر منکر نے جس کی عمر اس وقت ستر برس کی تھی، کوئی ایسی بات نہیں کی تھی جس پر وہ اس بدسلوکی کا مستوجب ہو سکے۔ اس نے عیسائیت اور اس کے بانی کا ہمیشہ ادب سے ذکر کیا تھا لیکن فطرت انسانی اور عقل سے عیسائیت کے تعلق کی تحقیق میں آزاد خیالی کے حق کو استعمال کیا۔ کانٹ کے کاغذات سے معلوم ہوتا ہے کہ کس قدر ایمان داری سے اس نے اس پر غور کیا کہ ان حالات میں کوئی راہ اختیار کرنا اس کے لئے صحیح ہوگا۔ اس کی ایک یادداشت کے الفاظ یہ ہیں ”الفاظ کو

واپس لینا کینہ بن ہوگا لیکن ایسی حالت میں خاموش رہنا رعیت کا فرض ہے۔ اپنے جواب میں اس نے یہ ثابت کرنے کی ہانک بے ریا کوشش کی کہ اس سے کوئی قصور سرزد نہیں ہوا لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ بادشاہ سلاست کی وفادار رعیت ہونے کی حیثیت سے میں فلسفہ مذہب پر قلم نہیں اٹھاؤں گا۔ لیکن اس وعدے میں ایک جزو مافی الضمیر بھی تھا کہ اس وعدے کی پابندی مجھ پر بھی تک لازمی ہے جب تک کہ میں اس بادشاہ کی رعیت ہوں۔ جب کچھ سال بعد فریڈرک ولیم ثانی مر گیا اور اس کے جانشین نے زیادہ وسیع انقلابی اختیار کی نوکانٹ نے فلسفہ مذہب پر اپنی تصانیف دوبارہ شروع کر دیں اور بدال شعبہ جاتا میں اس جھگڑے کا پورا قصہ بیان کیا۔

قصہ اس کی ایک نہایت تکلیف دہ مثال ہے کہ کس طرح تنگ نظر تعصب اکثر ادا و ذہنی زندگی کو پابزنجیر کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ لیکن یہ خوش قسمتی کی بات ہے کہ یہ زندگی کبھی دباؤ سے دیتی نہیں اس لئے جیسے ہیں ہم پر غصہ آتا ہے ویسے ہم اس پر ہنس بھی سکتے ہیں۔ جن لوگوں نے کانٹ کی اوقار شخصیت پر اچھے ڈالا تاریخ میں ان کی ویسی ہی حیثیت ہے جیسی کہ ان لوگوں کی جنہوں نے گیلیلیو پر سختی کی اور اس کو اس اقرار پر مجبور کیا کہ زمین ساکن ہے۔ لیکن جس طرح زمین ساکن نہیں اسی طرح روح بھی ساکن نہیں ہو سکتی۔ کانٹ کی زندگی کے آخری سالوں میں بتدریج ان ذہنی قوتوں میں جو متوازن عمل پیرا رہی تھیں، اضطراب پیدا ہوتا گیا۔ ناقض اور ترکیب تصورات کی قوت جاتی رہی۔ بے اختیار تصورات خصوصاً الفاظ کی لڑیاں اور دیکھنے کے گمانے ہر ذہن سرائی میں منہ سے نکلنے لگے۔ رات میں ناگوار خواب اور دن میں مسلسل اضطراب اس پہر کچھ سال کو بے تاب کرنے لگے۔ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اس کو کوئی دماغی بیماری ہو گئی تھی۔ جب کبھی اس کو افاقہ ہوتا تو وہ بچنے کی میز پر بیٹھ جاتا اور اپنی آخری تصنیف میں مشغول ہو جاتا جس کے کچھ اجزاء موجود ہیں ضعف پیری کے آثار ان میں نمایاں ہیں چند افکار تاجدار کے ساتھ ساتھ بہت ہی انہیں پہلی تصانیف میں سے مکرر بیان کر دی ہیں بہت روز تک بیمار رہنے کے بعد کانٹ ۱۴ فروری ۱۸۰۴ء کو اسی ملک بھارہ

## باب دوم

### فلسفیانہ ارتقا

کانٹ نے جو کسی جگہ یہ کہا ہے کہ فلسفے میں پہلی منزل ادعائی ہوتی ہے تو اس میں صرف تاریخ فلسفہ ہی اس کے مد نظر نہیں بلکہ وہ شاید یہ بات اپنے ارتقا کے ذاتی تجربے سے بھی کہہ رہا ہے۔ لیکن اس کی جتنی تصانیف ہمارے پاس ہیں ان میں سے کوئی ایسی نہیں جس سے وہ کمال ادعائی معلوم ہوتا ہو۔ آغاز ہی سے اسے یقین کمال تھا کہ تحقیقی فلسفے کے نظامات عظیمہ میں بہت سی باتیں ایسی ہیں جو علمی نقطہ نظر سے خام ہیں۔ مسئلہ ہی میں اس نے طنزاً یہ لکھا کہ بہت سے حضرات کی یہ عادت ہے کہ وہ ہر ایسے خیال کو جو ولف کے فلسفے یا کسی اور مشہور تفکر کے سانچے میں نہ ڈھلا ہو بے معنی سمجھتے ہیں اس کی مصنفی فلسفہ کے دور اول (۱۷۹۹ء) کی یہ امتیازی خصوصیت ہے کہ وہ فلسفیانہ نظامات سے بیزار ہے اور ایک جدید و مکمل تعمیر قائم کرنا چاہتا ہے خواہ وہ اتنی غلبہ بوس معلوم نہ ہو۔ اس کام کے دوران اہم کام میں اس کو یہ خیال پیدا ہوا کہ تحقیقی نظام سے پہلے ان تصورات کا امتحان کرنا چاہئے جن کی بنا پر وہ قائم کیا گیا ہے اور ان تصورات میں بڑے اہم مسائل یہاں ہیں۔ اس طرح مابعد الطبیعیات کانٹ کے لئے تحدید علم کے نظریہ کے مرادف ہو گئی اور اس نے خود عقل کا انتقاد شروع کر دیا۔ کئی سال بعد (Prolegomena) مقدمے کے دیباچے میں اس نے یہ اعلان کیا کہ ہیوم کی یاد نے اس کو خواہ ادعائیت سے بیدار کیا اور فلسفہ تحقیقی کی تحقیقات میں اس کو

ایک نئے راستہ پر ڈال دیا۔ گمان غالب یہ ہے کہ اس بیداری کا زمانہ ۱۷۶۳ء سے ہے۔ اگرچہ کانٹ کے فلسفیانہ تفکر کے تسلسل اور اس کی آزادی کا یہ ایک ثبوت ہے کہ اس کے ارتقا میں کسی ایسے مقام کا معلوم کرنا ناممکن ہے جہاں پر اس کے بعد کے فلسفے کو سمجھنے کے لئے کسی اور مصنف کے زبردست اثر کو تسلیم کرنا لازمی ہوگا۔ کانٹ کے فلسفیانہ ارتقا کے متعلق میرا خیال جن وجوہ پر مبنی ہے ان کے مطالعہ کے لئے میں اپنے قارئین کو اپنے مضمون "کانٹ کے فلسفیانہ ارتقا کے تسلسل کا حوالہ دیتے ہوئے" میں یہاں صرف چند اہم نکات پر بحث کرنا چاہتا ہوں۔

کانٹ کی ان تصانیف کی ایجابی اور دائمی قیمت جو ۱۷۹۷ء سے پہلے شائع ہوئیں (جس سال میں کانٹ کے اپنے بیان کے مطابق اس کے فلسفے نے ایک نئے صورت اختیار کی)۔ خاص طور پر دو سلاسل افکار پر مبنی ہے۔

(الف)۔ جیسے میں پہلے بیان کر چکا ہوں کانٹ اپنے نظریۃ افلاک میں نیوٹن کے اس تقاضے کو کہ تمام مظاہر کو قابل شہادت و ثبوت علتوں کی طرف منسوب کیا جائے اس سے بہت زیادہ وسیع بنانے پر پورا کرنا چاہتا ہے جتنا کہ نیوٹن ممکن خیال کرتا تھا۔

اسی خیال نے کانٹ کو نظام شمسی کی اصل کے مشہور نظریہ کی طرف رہنمائی کی جس کوشش کی یہاں ابتدا کی گئی اسے کانٹ نے بعد میں کبھی ترک نہیں کیا۔ اعتقاد عقل خالص میں نظریۃ اسلوب تحقیق کے بیان میں وہ اسی اعتقاد کا اظہار کرتا ہے کہ نہایت مستبعد مفروضہ بھی فوق الفطرت قوتوں سے توجیہ کرنے سے بہتر ہے۔ عقل فطری کے سلسلے کی اس توسیع کی خواہش اور فوق الفطرت قوتوں کی مداخلت کے اخراج کا اس امر سے بھی تعلق ہے کہ اپنے دور اول کے آغاز میں کانٹ کے فلسفہ فطرت اور فلسفہ مذہب کا ایک دوسرے سے بہت قریبی رابطہ تھا وہ کہتا ہے کہ یہ فرض کرنا بالکل غلط ہے کہ اگر فطرت کو اس کی اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے تو اس میں کوئی نظم و قاعدہ نہیں ہوگا۔ فطرت انتظام اور مقصدیت کو محض اتفاق سے نہیں بلکہ اپنے قوانین کے مطابق پیدا کرتی ہے۔ فطرت کا یہی میکانیکی تقسم جو تمام مظاہر پر حاوی ہے اور جس کے قوانین کے مطابق عناصر کا ایک دوسرے پر عمل اور رد عمل ہوتا ہے۔

کائنات کی ایک مشترک اسس کا شاہ ہے اور ایک لامتناہی قوت کی گواہی دیتا ہے جو ہر عنصر کی روح و رواں ہے۔ لہذا اس کے ایک رسالے (Monadologica physica) میں کانٹ بالتحصیل بیان کرتا ہے کہ اجزائے لامتناہی کے امتداد ذات نہیں بلکہ قوت کے نقطے ہیں اور ان کا قوانین کے مطابق عمل و رد عمل یہ ثابت کرتا ہے کہ وہ اصلاً اور مطلقاً جدا جدا نہیں۔ اگر کائنات میں ہر عنصر کی فطرت الگ الگ ہوتی تو یہ محض ایک اتفاقی امر ہوتا کہ ان سے ملکر اشیاء کا ایک مربوط نظام قائم ہو جائے۔ اگر مجموعی حیثیت سے کسی اسس مشترک پر ان کا مدار نہ ہوتا تو ان کا باہمی تعامل ناممکن ہوتا۔ اس اسس مشترک سے فطرت کے میکائی نظام اور اس کی مقصدیت دونوں کی توجیہ ہوتی ہے۔ فطری سائنس کے طبیعی علموں کے انکشاف پر غائف ہونے کی بجائے ہم کو خوش ہونا چاہیے کہ ان کے ذریعے سے فطرت کا باہمی ربط و تعامل زیادہ واضح ہو جاتا ہے جو ایک عظیم الشان حقیقت الہام ہے۔

ربطہ تحلیل کی اساسی حقیقت کو دریافت کر کے کانٹ اس کو اپنے نظریہ مذہب کی بنیاد قرار دیتا ہے۔ اس لحاظ سے کانٹ اور سپائنوزا کے طریق فکر میں ایک حیرت انگیز مماثلت پائی جاتی ہے۔ اگرچہ سپائنوزا کے متعلق اس کی معلومات کا مدار ایسے ہی بیانات پر ہو سکتا تھا جو اس کے حق میں منصفانہ نہیں تھے۔ دوسری طرف کانٹ ہستی باری تعالیٰ کی نسبت تمام دلائل خصوصاً طبیعی و دنیاوی دلیل کو رد کرتا ہے جس میں فطرت کی غایت پروری سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ فطرت کے باہر کوئی ایسی قوت ہے جو اس میں مدخلت کرتی ہے۔ (ج ۱)۔ اگرچہ فطرت کا ربطہ تحلیل ہی ایک ایسا امر ہے جس کو کانٹ اپنے مذہبی نظریہ کائنات کا ایک واحد ثبوت قرار دیتا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ علم انسانی کی ماہیت کا بھی امتحان کرتا ہے اس کے نزدیک اس کی ماہیت متقابلہ و تحصیل پر مشتمل ہے۔ ہر تصدیق کی بنیاد یہ ہے کہ اس میں کسی شے کا ایک عرض یا صفت سے مقابلہ کیا جاتا ہے۔ یہ عرض یا اس کا معروض بن سکتا ہے یا نہیں بن سکتا۔ ہم ہمیشہ عینیت یا تیناقض کے اصول کے مطابق حکم لگاتے ہیں اور ایک تصور سے دوسرے تصور کی طرف اسی حالت میں عبور کر سکتے ہیں جب ان دونوں کی باہمی عینیت ثابت ہو جائے یعنی جب ہم پہلے تصور کی تحلیل سے دوسرے تصور تک پہنچ سکیں۔ فلسفہ



ریاضیات کی طرح ترکیب و تعمیر سے شروع نہیں کر سکتا اور اپنے تصورات سے پیدا نہیں کر سکتا۔ اس کو اپنے تصورات صرف تجربے کی تحلیل سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ لیکن اس صورت میں وہ اس امر کا کس طرح ضامن ہو سکتا ہے کہ یہ تحلیل جامع و مانع ہے اور کوئی اور خصوصیات باقی نہیں رہ گئے۔ کانت کے نزدیک اس سے پیشتر کے فلسفے میں بھی بڑا نقص تھا کہ وہ نامکمل تصورات سے کام لیتا تھا کیونکہ اس بہانہ پر فرض کر کے کہ فلسفے میں بھی ریاضیات کی طرح ترکیب کا ہونا لازمی ہے، تحلیل سے ترکیب کی طرف بڑھنے میں بہت جھلٹ کی جاتی ہے۔ کانت اس قسم کے نامکمل اور ناجائز جھلٹ سے بھا کر وہ تصورات کی نہایت موزوں مثالیں دیتا ہے۔ پہلی مثال ڈیکارٹ لائبنٹز اور ولف کے اختیار کردہ تصور روح کی ہے جس کو انھوں نے اپنی روایتی نفسیات میں استعمال کیا ہے۔ ہمارے پاس فطرت روح کا کوئی ایسا جامع تصور موجود نہیں جس کی وجہ سے ہمیں یہ کہنے کا حق حاصل ہو سکے کہ روح مادہ سے الگ ایک مستقل بالذات رسی ہے۔ ہمارے پاس نفسی مظاہر کا ایک تجربی تصور ہے لیکن تجربی نفسیات یہ فیصلہ نہیں کر سکتی کہ جوہر روح کا وجود ہے یا نہیں۔ ایک ناظر ارواح کے خواب اس امر کا ایک ظریفانہ ثبوت ہے کہ روح کو ایک جوہر تصور کر کے کس طرح نہایت آسانی سے ایک عمل روایتی نظام قائم ہو سکتا ہے۔ سوڈن یورگ کی تصانیف کو اس کی مثال کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔

دوسری مثال تصور تحلیل کی ہے۔ اگر فکر تحلیل کا نام ہے تو صرف وہی اضافات قابل فہم ہو سکتے ہیں جس میں دوسرے جزو کو پہلے جزو کے اخذ کر لیں لیکن کیا ہم کسی ایک مظہر کی تحلیل سے یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ ایک دوسرا مظہر اس سے خارج لازم آئے گا اور ضرور ظہور پذیر ہوگا۔ مگر تحلیل کے تصور کا نقص تو یہی ہے۔ پہلے تصور سے دوسرے تصور کی طرف عبور نہ کرنے میں کوئی تناقض واقع نہیں ہوتا۔ اگر حقیقت یہی ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ تصور تحلیل کے اندر کیا صحت و صداقت ہے۔ کانت کے

پہلے ہی توجہ نگار تصنیف Versuch den Begriff der negativen Grossen in die Weltweisheit einzuführen) فلسفے میں سلبی صفات کو داخل کرنے کی کوشش میں اپنے طریقے سے لیکن غالباً ہیوم کو مد نظر رکھتے ہوئے سسٹم تحلیل پر پہنچا۔ جس کو اس نے

اس وقت ناقابل حل سمجھ کر ایک طرف کر دیا۔ کانٹ کے دل میں ان دو اسماںات  
شکر کے مابین ضرور ایک شدید کشش پیدا ہوتی ہوگی کیوں کہ ایک طرف تو مذہب  
اور فلسفہ فطرت دونوں اس کے متقاضی ہیں کہ ربط تسلسل کو اصل اور اس حقیقت  
تصور کیا جائے اور دوسری طرف یہ ہے کہ یہ امر اساسی ناقابل فہم ہے۔ عام تاریخ  
فطرت اور 'وجہ ثبوت' میں بھی اس نے سرسری طور پر بحث کی ہے۔ جہاں پر  
اس نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اشیا کی اساس مشترک کا وجود لازمی ہے ورنہ عناصر کا بھی تعلق  
نا قابل فہم ہوگا۔ لیکن صفات سلبیہ پر اس کا رسالہ اس لحاظ سے قابل قدر ہے کہ اس میں یہ  
فاری یا مابعد الطبیعیاتی شکل سے نفسی یا علیاتی صورت میں تبدیل ہو گیا ہے۔ اس مسئلے کا  
ادھر سے ادھر ہو جانا اس امر کا لامی نتیجہ تھا کہ کانٹ میں یہ یقین روز بروز ترقی کر رہا تھا  
کہ تحلیل ترکیب پر مقدم ہے۔

جب تصور تحلیل جو اتفاقی علم کے لئے اس قدر اہم ہے کانٹ کو ناقابل حل معلوم ہوا  
تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ ۱۷۸۰ء کے بارہ سال میں جس کے دوران میں کانٹ  
نے پانچ اہم کتابیں تصنیف کیں اس کا انداز طبیعت صاف طور پر تشکک کا نہ معلوم ہوتا ہے  
وہ طنزاً ان فلاسفہ عقلی سے جن کی تعداد روز بروز بڑھتی جاتی ہے یہ اپیل کرتا ہے کہ وہ  
اس کو یہ سادہ سلسلہ حل کر کے دکھائیں جہاں پر وہ خود آکر رک گیا ہے۔ اسی انداز طبیعت  
میں اس نے کچھ سال بعد اپنی کتاب 'ناظر ارواح کے خواب' تصنیف کی۔ خواب ادعائیت  
سے بیدار ہونے کا اطلاق نہایت صحیح طور پر کانٹ کی زندگی کے اسی حصے پر ہوتا ہے  
اس نے خود بعد ازاں ادعائیت کی یہ تعریف کی کہ "اعادیت اس بات کو فرض کر لینے کا  
نام ہے کہ ہم اس مشہور و موقر طریقے پر چل سکتے ہیں کہ ایسے اصول کی بنا پر غلط  
الہیات کا نظام قائم کر لیں جو محض مفروضہ تصورات پر مبنی ہوں بغیر اس امر کے دریافت  
کرنے کے کہ عقل کو یہ تصورات کہاں سے حاصل ہوئے اور ان کو استعمال کرنے کا اسے کیا حق

حاصل ہے" (Critique of Pure Reason 2nd edition p XXXV)

جب کانٹ ادعائیت کی یہ تعریف کرتا ہے تو جب وہ 'کیدت سلبی' اور ناظر ارواح کے  
خواب تصنیف کر رہا تھا اس کی مراد یہ نہیں ہو سکتی تھی کہ ابھی تک ادعائیت کی فہم  
خود اس پر طاری ہے۔ اگر اس کا یہ خیال تھا تو یہ خود اپنے حق میں نا انصافی تھی لیکن

بعض سربراہان اور دکانٹ کے متبعین کا خیال ہے کہ وہ ادعا کرتے ہیں کہ اس قدر جلد بیدار نہیں ہوا۔ میں نے اپنے رسالے میں جس کا اوپر حوالہ دیا گیا ہے۔ اس خیال کی مخالفت کی ہے اور اس مسئلے پر ایک جامع بحث کرتے ہوئے یہ دکھایا ہے کہ کانٹ کے فلسفیانہ ارتقا کے تسلسل میں خاص اس بحث کے متعلق اس کے شارحین متفق رائے نہیں۔

کانٹ کے ارتقا کا دوسرا دور (۱۷۸۱-۱۷۹۶) جو اس کی تصنیف عظیم پر ختم ہوتا ہے اس تحقیق کیلئے وقت ہے کہ تحلیل سے ترکیب کی طرف کہاں تک اور کس طرح سے عبور ممکن ہو سکتا ہے۔ ۱۷۹۶ء میں جیسے وہ خود اپنی زندگی میں ایک انقلابی نقطہ قرار دیتا ہے اس کو کچھ ایسے خیالات سوچے جن کے تحلیل کی کوشش اس نے اس سال مابعد میں اپنے مقالے (Dissertation) میں کی۔ کانٹ کی یادداشتوں کے ایک اقتباس سے یہ اچھی طرح واضح ہوتا ہے کہ یہ نقطہ انقلاب کس بات پر مشتمل تھا۔ سمجھو کہ یہ معلوم ہوا کہ بہت سے اصول متعارف جن کو ہم غائب اور مستقل بالذات حقیقت سمجھتے ہیں درحقیقت نفسی ہیں یعنی وہ ایسے شے الٹا کو ظاہر کرتے ہیں۔ نقد جن کے ماتحت ہو کر سوچنے سے ہم کسی شے کو سمجھ سکتے ہیں۔ اس نے خود اس تحقیق کو کوپلر کے الحاث سے تشبیہ دی ہے۔

جس طرح ہمارے زمین پر ہونے کی وجہ سے اجرام فلکی ہمارے گرد گردش کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں اسی طرح سے ہمارے حواس کی فطرت کی وجہ سے ہمیں اشیا زمان و مکان میں درک ہوتی ہیں۔ جو شے جس کو زمان و مکان اور مکان و مکان کہتا تھا وہ حقیقت میں ہمارے ادراک اشیا کی صورتیں یادداشت ہیں۔ زمان و مکان کے قوانین ہماری اپنی حیثیت کے قوانین ہیں اسی لئے جو چیز ہمارے تجربہ میں آتی ہے وہ ان قوانین کے ماتحت ہونی چاہئے ورنہ وہ حواس سے محسوس ہی نہیں ہو سکتی اور ہم اب سمجھ سکتے ہیں کہ کس طرح یہ عملی ریاضیات اولیاتی قوانین مظاہر نافذ کر سکتی ہے۔ لیکن چونکہ ہمیں اشیا اپنے ملک اور اک کی صورتوں میں ذہن کر درک ہوتی ہیں اس لئے حواس ہمارے سامنے صرف مظاہر کو پیش کر سکتے ہیں نہ کہ ذوات اشیا (Noumena) کو۔

مقالے میں کانٹ اس کو پرنسپی اصول کو کہ علم اشیا نفس کی اپنی خلیت کی صورتوں سے متعین ہوتا ہے، صرف ادراک جسی پر مائد کرنا ہے۔ لیکن عقل کے متعلق اس کو اب بھی ایسا ہی اعتماد ہے جیسا کہ پہلے تھا کہ کافی طور پر ترقی کرنے پر اس کو وہ اشیا کا علم حاصل ہو سکتا ہے۔ لیکن وہ ابھی نفس فہم کی نسبت کوئی تفصیلی تحقیقات نہیں کرتا۔ بالین ہمہ کانٹ کا بعد میں یہ کہنا صحیح تھا کہ اس کا خاص فلسفہ سب سے پہلے مقالے میں صورت پذیر ہوا۔ کیونکہ سب سے پہلے یہ کہ پر مکی اصول اسی مقالے میں قائم کیا گیا۔ اس کے بعد صرف یہی باقی رہ گیا کہ باقی تمام شعبوں پر بھی اس کا اطلاق کیا جائے۔ فی نفسہ یہ کوئی بہت تعجب انگیز بات نہیں تھی کہ کانٹ ذوات اشیا کے سائنٹیفک علم کو ناممکن سمجھنے میں تامل کرتا تھا جقائق اور مظاہر کا فرق عالم فی نفسہ جیسا ہے اور علم کو معلوم ہو سکتا ہے اور جیسا وہ محسوس کو محسوس ہوتا ہے، یہ اشیا ز جو افلاطون سے شروع ہوا، معلوم ہوتا تھا کہ کانٹ کے ہاتھوں اس کی ایک تازہ تصدیق ہونے والی ہے اور اک اور فہم کا بین فرق بھی اسی طرف اشارہ کرتا تھا کہ ان دونوں کی ملکیتیں الگ الگ ہونی چاہئیں۔

کانٹ کے خطوط سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مقالے کے شائع ہونے کے تھوڑا ہی عرصہ بعد اس کو اس امر کا احساس ہو گیا کہ اس کے نتائج میں بڑی مشکلات پہنچاں ہیں۔ جو تصورات عقل ہمارے فہم کی فعلیت کے ذریعے سے پیدا ہوتے ہیں، وہ ہم سے خارج مستقل بالذات اشیا کی نسبت کیسے صحیح ہو سکتے ہیں جو محکم یہ یہ تصورات (علت، جوہر، امکان، حقیقت، جبر، لزوم) ہم قائم کرتے ہیں وہ محض اشیا کی پیداوار ہیں ہو سکتے۔ بہر صورت اگر وہ تجربے کے نتائج ہیں ان سے ایسے اصول قائم نہیں ہو سکتے جو تجربے کے ماورائے بھی صحت کا دعویٰ کر سکیں جیسا کہ کانٹ کے خطوط اور یادداشتوں سے معلوم ہوتا ہے اس نے اس مسئلے کی تحقیق کا یہ طریقہ اختیار کیا کہ تمام اساسی تصورات یا مقولات جن کے ذریعے سے ہم دنیا کو جاننے کی کوشش کرتے ہیں ان کا نہایت گہرا اور مفصل امتحان کیا جائے اور ان کو عقل ممکن تعداد میں تحلیل کیا جائے ان سے یقینی طور پر ان کی تعداد کو بھی تعین کرنا چاہا۔ مقالے اور متعقید عقل خالص کے درمیان کا طویل وقفہ اسی کوشش میں صرف ہوا۔ اس نے

مختلف قسم کے اجتماعات اور اصطلاحات کی آزمائش کی۔ اس نے خاص طور پر ایسے تصورات پر توجہ مبذول کی جو کسی نسبت کو ظاہر کرتے ہیں اس کو یقین ہو گیا کہ نسبت صرف مقابلے ہی سے قائم نہیں ہوتی بلکہ ترکیب سے بھی قائم ہوتی ہے مثلاً جوہر، علت اور باہمی تعامل کے تصورات کے لئے مختلف ترکیب شرط ہیں۔ شے اور نسبت کی ترکیب علت اور معلول کی ترکیب اور دو علتوں کی ترکیب۔ جب اس پر یہ منکشف ہوا کہ ہم ایسے تصورات سے کام لیتے ہیں جن سے ہم مظاہر کی مختلف طریقوں سے شیرازہ بندی کرنا چاہتے ہیں تو اس نقطہ نظر سے اس پر یہ واضح ہو گیا کہ اختلافات کے باوجود تمام عقلی علم اور حسی ادراک کی ایک ہی باہمیت ہے 'مقالے' میں زمان و مکان کے متعلق یہ بتاتے ہوئے کہ وہ ہمارے ادراک کی صورتیں ہیں اس نے اپنی دلیل اس پر قائم کی تھی کہ ان صورتوں کے ذریعے سے ہمارا ملکہ ادراک مواد کو ترکیب اور ترتیب دیتا ہے ان کی بنا ایک ترتیبی اور ترکیبی قوت ہے اور وہ خود ترکیب کی صورتیں ہیں۔ لیکن اب اس کو معلوم ہوا کہ فہم بھی ایک اتحادی اور اجتماعی قوت ہے۔ اس کے ذریعے سے ہم مظاہر کو بعض باہمی اضافات مثلاً علت اور معلول وغیرہ میں منظم اور متحد کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس طرح سے ترکیب کا تصور جو مقالے میں صرف حسی ادراک کی نسبت قائم کیا گیا تھا وہ اب فہم کے متعلق بھی صحیح قرار دیا گیا۔ یہاں بھی ہم اسی نتیجے پر پہنچتے ہیں جس پر ہم زمان و مکان کے متعلق پہنچے تھے اور وہ یہ ہے کہ فقط اسی حالت میں جب کہ مظاہر ان طریقوں سے متحد ہو سکیں جو ہمارے صورت فہم یا مقولات سے عبارت ہیں ہم ان کو سمجھ سکتے ہیں۔ وحدت ترکیبی تمام فہم اور تمام حسی ادراک کے لئے شرط لازم ہے۔ اسی لئے ہم مقولات کے ذریعے سے تجربے کی پیش منی کر سکتے ہیں۔ کائنات نے اس طرح سے تمام شعبوں پر کوہ پر نیکی اصول کو عائد کر دیا۔ لیکن اس کا لازمی نتیجہ تھا کہ جوہر یا ذات اش کا علم نامکن قرار پائے۔

اصول اتحاد ہیوم کو سنگ راہ معلوم ہوتا تھا لیکن اس کے برعکس کائنات نے اسی کو حسی ادراک سے دیکر عقلی ترین فہم تک علم کا اصل اصول قرار دیا۔ اس اصول کے ناقابل طلاق ہو سکے یا نہ ہو سکتے سے ہمارے لئے قابل فہم اور ناقابل فہم امور کے درمیان حد فاصل کا تعین ہوتا ہے۔ کائنات اس پر قائم نہیں ہو گیا کہ اس نے اس اسی تصور راست

کی تحلیل کے ذریعے سے عقل کی فعلیت کی صورت عامہ کو دریافت کر لیا وہ اس کے متعلق یقین حاصل کرنا چاہتا تھا کہ سب کے سب اساسی تصورات دریافت ہو گئے ہیں وہ اولیٰ کی طور پر مقولات (Categories) کی ایک مکمل فہرست تیار کرنا چاہتا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ ایسے تمام تصورات اس طرح دریافت ہو سکتے ہیں کہ تصدیقات (Judgments) کے نظریے کو بنیاد قرار دیا جائے ہر تصدیق تصورات کا اجتماع ہوتی ہے اور اس حیثیت سے وہ ایک ترکیب ہوتی ہے (اب وہ تصدیق کو یونہی سمجھتا تھا اگرچہ ۱۸۶۲ء کی تصانیف میں وہ اس خیال سے آگے نہیں بڑھا تھا کہ کسی تصدیق کا حصول اس کے موضوع کی تحلیل سے ہمیشہ قابل دریافت ہونا چاہئے)۔ اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ترکیب کی بھی اتنی ہی صورتیں ہوں گی یا مقولات بھی اتنے ہی ہوں گے جتنی کہ تصدیق کی قسمیں ہیں۔ لیکن قدیم منطق کے نظریہ تصدیقات کو استعمال کرنے سے پہلے اسے اپنے مفقود کے مطابق اس میں کچھ تبدیلی کرنی پڑی وہ تصدیقات کو پاراصناف میں تقسیم کرتا ہے جن میں سے ہر ایک کی تین تین مختلف انواع ہیں اور اس طرح سے بارہ مقولات بن جاتے ہیں۔ علیات اور نفسیات دونوں کے لئے اس تنظیم و تقسیم سے اہم ترکیب کاٹ کا یہ خیال ہے کہ ترکیب فعلیت شعور کی اساسی صورت ہے۔ اس تصور کی وجہ سے وہ ایک طرف تجزیہ خصوصیات ہیومن کی ذراتی (atomistic) نفسیات اور دوسری طرف اس رجحانی نفسیات سے بہت آگے بڑھ گیا جو تمام تصوریاتی نظامات کی اساس تھی تجزیہ کے خلاف جو نفس کی وحدت کی یہ توجیہ کرتی ہے کہ یہ کثرت ارتساعات ہی کی پیداوار ہے کاٹ کا یہ دعویٰ ہے کہ ایک واحد یکساں فعلیت ذہنی زندگی کی اساسی خصوصیت ہے اور محض خارجی اثرات سے اس زندگی کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ رجحانی نفسیات کی نسبت وہ کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ اس اساسی خصوصیت کو تسلیم کیا لیکن شعور کی تہ میں ایک نامعلوم جوہر کی طرف اسے منسوب کر دیا مگر اصل حقیقت یہ ہے کہ ہمارے تجربے میں جو ذہنی زندگی ہے ہمارا علم اس کی بنیادی صورت اور اس کے اساسی قانون کے ماوراء نہیں جاسکتا۔ ساتھ ہی کاٹ فلسفہ تنویر کی نفسیات سے بھی آگے نکل گیا جس نے اپنے آپ کو واضح شعوری اور قابل فہم کیفیات تک محدود کر دیا تھا۔ ترکیب شعور کے لئے ایک غیر تبدیل اور مقدم شرط ہے لیکن یہ لازمی نہیں کہ وہ خود شعور کا معروض بھی بن سکے۔ وہ ہماری باطنی خلقت کی ایک مخفی صناعتی سے جو جبلت کے

طور پر خود بخود ناپیدہ مل کر سکتی ہے اس طرح سے کانٹ نے اپنے نظریہ علم کی بنیاد ڈال دی اور پھر وہ اس کی نتجیل کی کوشش میں لگ گیا۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ اس نے اپنی خاص تصنیف میں اس کو کس طرح بیان کیا ہے۔

---

# باب سوّم

## نظریہ علم - تنقید عقل نظری

اس تصنیف کے مفصلہ ذیل مضمون میں میں غاس کتاب کی ترتیب کی پیروی نہیں کی بلکہ ایک ترتیب اختیار کی ہے جس میں اس کے اساسی افکار کے غد و خال اچھی طرح نمایاں ہو جائیں اس طرح سے کانٹ کی مصنوعی ترتیب کی جگہ ایک فطری تعلیم مضامین قائم کی گئی ہے۔

## استخراج نفسی (نفسیاتی تحلیل)

انتقادی فلسفہ ادعائی فلسفہ ہے اس کا خلاصہ مختلف ہے کہ اس میں خود ملکہ علم کا امتحان کیا جاتا ہے اور اس تحقیق کی روشنی میں یہ فیصلہ کیا جاتا ہے کہ کون سے مسائل اس ملکہ سے قابل حل ہیں اور کون سے مسائل اس کی دسترس سے باہر ہیں لیکن ملکہ علم تجربے کے اندر اپنی فعلیت کے ذریعے سے ہم پر آشکار ہوتا ہے اس لئے ہم کو تجربہ کا امتحان کرنا پڑے گا جس سے ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ وہ بہت سے عناصر سے مرکب ہے جن میں سے کچھ ملکہ علم سے تعلق رکھتے ہیں اور کچھ اس طریقے کا نتیجہ ہیں جس سے یہ فعلیت خارج سے متعین ہوتی ہے جو کچھ اس ملکہ سے تعلق رکھتا ہے اس کے لئے کانٹ صورت کی اصطلاح استعمال کرتا ہے اور جو خارجی اثرات کا نتیجہ ہے اسے وہ مادہ کہتا ہے۔ کانٹ نے تجربے کی اس تحلیل کو کہیں مرتب صورت میں پیش نہیں کیا جس کی بنا پر اس نے صورت اور مادہ کا وہ امتیاز قائم



کیا جو اس کے تمام نظریہ عمل میں پایا جاتا ہے۔ لیکن مقالے اور تنقید عقل نظری کو بغور مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے جیسا کہ میں نے کانٹ کے فلسفیانہ ارتقا کی نسبت اپنے رسالے میں بیان کیا ہے کہ صورت وہ ہیں جو ہمارے علم کے مستقل اور کلی عناصر ہیں اور ماوراء وہ ہے جو ہمارے علم اور تجربے میں بدلتا رہتا ہے۔ زمان و مکان ہمارے ادراک کی صورتیں ہیں کیونکہ احساسات خواہ کسی قسم کے ہوں اور ان میں خواہ کچھ ہی تغیر و تبدل ہوتا ہے لیکن جن اضافات زمانی و مکانی میں ہم ان کا ادراک کرتے ہیں وہ بدستور قائم رہتی ہیں طرف زمانی اور طرف مکانی نہیں بدلتے خواہ ان کا منظوف کچھ ہی ہو۔ جب میں تمام حسی صفات سے ذہن کو مجرور کرتا ہوں تب بھی امتداد اور تواتر باقی رہتا ہے۔ اس کے علاوہ کوئی منظر خواہ کچھ ہی ہو ہم اس کو اسی حالت میں سمجھ سکتے ہیں جب ہم اس کو محسوس اضافات کے ساتھ وابستہ کر لیں خصوصاً کمیت اور علت کے تصورات کے ساتھ۔ تصدیق جو ایک متحدہ کرنے والی فعلیت ہے اس کے ذریعے سے ہم یہ بیان کرتے ہیں کہ ایک منظر وہ دوسرے سے بڑا یا چھوٹا ہے یا دوسرے کے مقابلے میں علت یا معلول ہے۔ بیان کردہ بات خواہ کچھ ہی ہو لیکن ہر حالت میں کمیت یا فعلیت کی ترکیب کی صورت میں ادا ہوگی۔ ان تمام صورت اور ادراک و تصدیق میں یہ امر مشترک ہے کہ یہ سب ایک ترکیب کا اظہار کرتے ہیں۔ لیکن کانٹ محض اتنا کہ دیتے پر اکتفا نہیں کرتا کہ ہمارا علم صورت سے کام لیتا ہے وہ ان کی قسم اور ان کی تعداد کو بھی متعین کرنا چاہتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ چونکہ ہم یہاں ایک ایسی چیز کی تحقیق کر رہے ہیں جو ہم سے قریب ترین ہے یعنی خود ہمارا اپنا علم اس لئے اس کی تمام صورتیں کامل اور یقینی طور پر ہماری سمجھ میں آجانی چاہیں لیکن ظاہر یہ محض ایک ادعا ہے کیونکہ کانٹ کا تحلیلی طریقہ تمام صورتوں کے انکشاف کا ضامن نہیں ہو سکتا۔ ہمیں کبھی کامل یقین نہیں ہو سکتا کہ تمام صورتیں معلوم ہو چکی ہیں اور نہ ہی ہم کو یقین ہو سکتا ہے کہ صورت معلومہ سب سے زیادہ اساسی ہیں۔ صورت تجربے کا مستقل پہلو ہیں اور اس استقلال سے کانٹ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ یہ لازماً ملکہ علم کی فعلیت کا نتیجہ ہیں۔ لیکن یہ محض ایک مفروضہ ہے اور ہمیشہ مفروضہ ہی رہے گا۔ تنقید عقل نظری کی پہلی اڑش کے دیباچے میں کانٹ کہتا ہے کہ استخراج نفسی (Subjective Deduction) یعنی تحلیل کے ذریعے سے صورت علم کو قائم کرنا ایک مفروضہ معلوم ہو سکتا ہے کیونکہ اس

کا مقصد یہ ہے کہ ایک دیکھتے ہوئے معلول سے اس کی علت کا پتہ چلائے یعنی یہ کہ تجربے کے مستقل عناصر کی علت کیا ہے۔ لیکن وہ اس رائے کا اظہار کرتا ہے کہ یہ حقیقت میں کوئی مفروضہ نہیں اور کسی دوسرے موقع پر اس کو ثابت کرنے کا وعدہ کرتا ہے۔ لیکن یہ وعدہ اس نے کبھی ایفاء نہ کیا۔ ایک مخصوص نتیجے پر پہنچنے کی خواہش نے اس کو یہاں پر اوعافی بنا دیا۔ اس سے بچنے کا صرف ایک ہی طریقہ تھا جس کو وہ استعمال کرتا نہیں چاہتا تھا اور وہ یہ تھا کہ تحلیل کے ذریعے سے اس نے جس بنیاد کو دریافت کیا تھا اس کو وہ اسی طرح استعمال کرتا جس طرح ہم ایک مفروضے کو استعمال کرتے ہیں اور اس کو مستقبل کے لئے چھوڑ دیتا کہ وہ اس سے بہتر نظریہ تلاش کرنے کی کوشش کرے لیکن اس دھوکے میں تھا کہ عقل کا انتقاد ایک دم مکمل ہو سکتا ہے اور یہ حقیقت اس کی نظر سے اوجھل رہی تھی کہ ہر انتقادی کوشش بعض مفروضات کی بنیاد پر کی جاتی ہے جو کسی حد تک اوعافی ہوتے ہیں اور ان کا امتحان ہمیشہ مستقبل کے انتقاد کے لئے باقی رہتا ہے۔ اگر ہم کانٹ کے نظام پر غور کریں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ وہ تین زمرہوں پر مشتمل ہے۔

(الف)۔ اور اوراک۔ خارجی تجربے کے عالم میں مکان تمام اور ایک کی صورت ہے اور باطنی تجربے کے عالم میں زمان تمام اور ایک کی صورت ہے۔ زمان و مکان اور ایک کی صورتیں ہیں، انہم کی صورتیں نہیں، کیونکہ زمان و مکان میں اشیاء و امور ایک کلیت میں داخل ہوتے ہیں اور ان سے ملکر ایک کلیت بنتی ہے زمان و مکان کے کسی حصے کا تصور ہمارے ذہن میں اسی طرح آ سکتا ہے کہ وہ کل زمان یا کل مکان کے اندر ہو کر پایا جاتا ہے اور صرف ایک واحد زمان اور ایک واحد مکان کا وجود ہے۔ زمان و مکان اس لئے تصور ہیں کہ وہ ہر تجربے کے لئے شرط مقدم ہیں وہ ایسے ضروری شرائط ہیں کہ ہر تجربے کو لازماً ان کے سانچوں میں ڈھلتا پڑتا ہے۔ ایک مجتمع اور متحد کرنے والی فعلیت کی حیثیت سے زمان و مکان میں بھی ایک فاعلی پہلو پایا جاتا ہے جو محض احاسات میں موجود نہیں جن سے الگ الگ جزیئی صفات معلوم ہوتے ہیں لیکن کانٹ عقلیت کی اعلیٰ فعلیت سے اس کا مقابلہ کر کے اس کو انفعال سے تعبیر کرتا ہے۔ اس سے حقیقی علم حاصل نہیں ہوتا۔

(ب) - تصور تعقل - ادراک بے تعقل اندھا ہے اور تعقل بے ادراک خالی ہے۔ ادراک میں براہ راست کثرت کلیت میں متحد ہو جاتی ہے لیکن علم اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ یہ ترکیب شعوری طور پر قائم کی جائے اور توجہ کو بالارادہ کی طرف منتقل کیا جائے تاکہ یہ عمل توجہ جس کو کانٹ (Apperception) ادراک کی تکلیف کہتا ہے ایک ایسی وحدت ہو جائے جو تمام متحد شدہ معروض پر مشترک طور پر حاوی ہو معروض کے اجتماع و ترکیب کے لئے وحدت و یقینیت شعور لازمی شرائط ہیں۔ مثلاً ایک خط کو خط سمجھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ میں اس خط کو ٹھیک چوں یعنی اس کے انفرادی اجزا کو ایک مخصوص طریقے سے ایک ایسی عقلی فعلیت کے ذریعے سے متحد کروں جو ہر امر کو یکے بعد دیگرے یاد رکھتی ہے اور آگے کی طرف بڑھتے ہوئے گزشتہ جیسے کو فراموش نہیں کر دیتی اور آخر میں سب کو ایک کلیت میں مجتمع کر لیتی ہے اس عمل کی وحدت شعور کی وحدت ہے اور اسی کی وجہ سے ہم ایک خط کو ایک شے سمجھتے ہیں۔ جب میں پانی کو جمتے ہوئے دیکھتا ہوں تو میرے ادراک میں دو کلیتیں ہوتی ہیں سیال پانی اور ٹھوس پانی جن کے درمیان ایک زمانی اضافت ہوتی ہے، اس انداز سے کہ پہلا جز دوسرے جز کے وقوع کے لئے ایک شرط بھی ہے۔ محض تصور تعلیل کے اطلاق کے ذریعے سے میں سیالان سے جمود کی طرف عبور کرنے کو ایک خارجی واقعہ قرار دیتا ہوں۔ کانٹ اس قسم کی ترکیب کو قوت منجید کا نتیجہ قرار دیتا ہے جو ادراک اور تعقل کی درمیانی کڑی ہے۔ جب ہم ان صورتوں سے واقف ہو جائیں جن کے مطابق کہ تفصیل کام کرتا ہے تو مقولات دریافت ہو جاتے ہیں جو تعقل کے شعبے میں ترکیب کی مختلف انواع میں جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے مقولات کا نظام قائم کرتے ہوئے کانٹ تصدیقات کی چار گونہ تقسیم سے شروع کرتا ہے ان کے مطابق مقولات اُسے چار زمرے ہیں اور پھر ان میں سے ہر مقولے کے ساتھ اساسی اصول متعارفہ کا ایک مجموعہ ہے۔ مثلاً مقولہ تعلیل مشروط تصدیقات کے مطابق ہے کیونکہ دو مظاہر کے درمیان ربط تعلیل کے یہی معنی ہیں کہ ان کا باہمی تعلق شرط و جزا کا تعلق ہے اگر ایک موجود ہو تو دوسرا بالنتیجہ لازم آتا ہے تعلیل کے اصول متعارفہ کا تفسیر یہ ہے کہ ہر مظاہر کا کسی مخصوص دوسرے مظاہر کے ساتھ ہی تعلق ہے۔

بارہ مقولات کو جن کی تفصیل یہاں پر ضروری نہیں ہے کانٹ نے دو انواع میں تقسیم کیا ہے۔ ریاضیاتی (Mathematical) اور قوائی (Dynamical)۔ حقیقت میں کیمت اور علت کے تصورات تمام مقولات پر عادی ہیں اور ہر قسم کی ترکیب علمی کی نوعی صورتیں ہیں اس قسم کی تخیل کی زیادہ ضرورت اس لئے ابھی معلوم ہوتی ہے کہ منطقی تصدیقات کی مختلف اقسام کے درمیان کانٹ نے جو حدود و فاصلہ قائم کئے وہ قطعاً ناجائز تھے اور ہر صورت میں خالی تصدیقات کا نظریہ مختلف مقولات کے قیام کے لئے کافی نہیں تھا۔

عقل کے تصورات۔ وسیع معنوں میں کانٹ عقل سے تمام ملکہ و علم مراد لیتا ہے لیکن اس کے نزدیک محدود معنوں میں ہمارے ملکہ و علم میں غیر مشروط ترکیب قائم کرنے کے میلان کا نام عقل ہے اور اک احساسات کے ہیولے کو زانی اور ممکناتی تخالات جیسے میں تبدیل کرتا ہے اور ہم ان مثالوں کو کیمت اور تعلیل کے تصورات کے ذریعے سے مرتب کرتا ہے لیکن محدود معنوں میں عقل کا یہ کام ہے کہ وہ ان کڑیوں کے سلسلے کو جو ذکر کلیات مطلقہ قائم کرے۔ عقل کا یہ تقاضا ہے کہ زمان و مکان کا آغاز و انجام اور ان کی مطلق حدیں ہونی چاہئیں۔ اکثر مطلق (Maxima) اور اقل مطلق (Minima) کا وجود ہونا چاہئے اور علت و معلول کا سلسلہ ایک علت اولیٰ میں ختم ہونا چاہئے یہ اسی فعلیت متحدہ کا تسلسل اور تکمیل ہے جس کا عمل ادراک اور فہم میں پایا جاتا ہے۔ یہ ترکیب کی اعلیٰ ترین صورت ہے کانٹ ایسی تکمیل مطلق کے تصورات کو (Ideas) و (Ideen) کہتا ہے حالانکہ مترسویں اور آثار ہویں صدی کے ادبیات میں یہ لفظ محض ادراک کے لئے استعمال ہونے لگا تھا۔ کانٹ اس لفظ کے افلاطونی معنی لیتا ہے جس کے مطابق مثال یا تصور سے وہ موضوع فکر مراد ہے جو مطلق ہونے کی وجہ سے تجربے میں نہیں آ سکتا۔ وہ کہتا ہے ہم افلاطون اس سے نہایت اچھی طرح آگاہ تھا کہ ہماری عقل ایسے افکار تک بلند ہو جاتی ہے کہ تجربے کے اندر کوئی شے ان کے مطابق نظر نہیں آتی۔ صور ادراک اور مقولات کس طرح تصورات عقیدہ کے متعلق بھی کانٹ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ ان کی تعداد معین ہے۔ اس کے خیال میں ایسے تصورات تین ہیں۔ تصور روح

تصور کائنات، اور تصور خدا، ہم یہ کوشش کرتے ہیں کہ اول تجربہ باطنی کا معین علم ہو، دوم تجربہ ظاہری کا معین علم ہو سوم تمام موجودات کے ماخذ کا معین علم ہو۔ کائنات یہ نہایت کرنا چاہتا ہے کہ یہ تصورات ہمارے من گھڑت نہیں ہیں بلکہ عقل کی سرشت میں داخل ہیں اور اس کے ثبوت میں وہ کہتا ہے کہ یہ منطوق میں ضمن قسم کے نتائج کے مطابق ہیں (اطلاقی مشروط اور انفضالی) لیکن یہ مقولات کو تصدیقات کی اقسام سے افہام کرنے سے بھی بڑھکر زبردستی کا استخراج ہے۔ یہ اس لئے بھی غلط ہے جیسے کہ کائنات نے اس سے پیشتر خود کہا تھا کہ جیسے میں جو وظیفہ فکر استعمال ہوتا ہے وہ اس سے مختلف نہیں جو تصدیق میں استعمال ہوتا ہے (The false subtilty of the Four Syllogistic Figures بدقسمتی سے کائنات کی تمنائے تنہیم نے اس کی تصنیف کو ضرورت سے زیادہ بھڑا بنا دیا۔ لیکن اس کا یہ خیال صحیح ہے کہ روح کائنات خدا کے تصورات شعور کی اس غیر ارادی خواہش سے پیدا ہوتے ہیں کہ ہر جگہ اتنا تک پہنچنا چاہئے سلسلہ فکر کی آخری کڑی کہیں نہ کہیں گڑھی ہوئی چاہئے اور فکر کی اساسی ترکیب کی طرح ایک ترکیب مطلق قائم کرنی چاہئے۔

انسانی علم کی تکمیل سے جس کی فعلیت تجربے میں ظاہر ہوتی ہے کائنات کا یہ خیال تھا کہ تمام صورِ عقلیہ دریافت ہو گئی ہیں لیکن صورتِ دریافت ان کے اطلاق کے جواز کے مرادف نہیں۔ اوائل میں اس نے ان کی صحت پر کوئی شبہ نہیں کیا۔ اس نے قدرتی طور پر صورتِ ادراک مقولات اور تصورات کو مطلقاً حقیقی سمجھا۔ عقل اپنا عمل کر چکنے کے بعد اپنا امتحان کرتی ہے۔ اس کا کام یہ ہوتا ہے کہ پہلے جس قدر جلد ہو سکے اپنی تعمیر قائم کرے۔ پھر اس کے بعد وہ دریافت کرنے لگتی ہے کہ اس کی بنیاد بھی گہری اور استوار ہے یا نہیں۔ عقل کا پہلا قدم ادعا فی ہوتا ہے۔ تلخ تجربے سے جب کچھ دانائی حاصل ہوتی ہے تو عقل تشکک ہو جاتی ہے لیکن تیسرا قدم قوت فیصلہ کی پختگی اور کمال کے بعد اٹھایا جاتا ہے اور وہ یہ ہوتا ہے کہ عقل کی قابلیتوں کا تنقیدی امتحان کیا جائے اور دیکھا جائے کہ اس کا دائرہ عمل کہاں تک ہے۔ 'نفسی استخراج' جو نفسیاتی تحقیق پر مشتمل ہے اس آخری منزل کے لئے محض ایک تیاری ہے اس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ کون سے صورت و قوانین ہیں جن کی پیروی ہمارا علم فطری طور پر کرتا ہے۔

دوسرا سوال جس کا جواب دینا خارجی استخراج کا کام ہے یہ ہے کہ ان صورتوں کا استعمال کن شرائط و حدود کے ماتحت ہو سکتا ہے۔

جیسا کہ میں کانٹ کی خصوصیات کے بیان میں کہہ چکا ہوں اس کو کانٹ کی سب سے بڑی خوبی سمجھنا چاہئے کہ اس نے ایک ایسے قانون کی طرف توجہ دلائی جسے 'قانون مدارج' مثلاً کہہ کر چاہئے یہ قانون نہ صرف علم یکہ مثل صورتوں میں عام طور پر تمام ذہنی زندگی کے ارتقاء کے لئے صحیح ہے۔ کانٹ نے یہاں پر ایک ایسا نقطہ نظر پیش کیا جس نے اس کے بعد آنے والے مفکرین فیسٹے، ہیکل، سینٹ ساٹن اور کونٹ کے ہاں بڑی اہمیت اختیار کی۔ اس نے بتایا کہ ارتقاء اس طرح خلیہ مستقیم پر نہیں چلتا جس طرح کہ وہ بتویر میں خیال کیا جاتا تھا۔

اگر زمان و مکان وہ صورتیں جن کے تحت ہر شے ہمیں مد رک ہوتی ہے تو کوئی ایسا منظرہ تجربے میں نہیں آسکتا جو زمانی اور مکانی نہ ہو اور جو زمان و مکان کے قوانین کے ماتحت نہ ہو۔ ریاضیات علی کی سمت و صداقت کا مدار اسی پر ہے۔ اگرچہ اس کی بنا عقل نظری پر ہے جو تجربہ سے آزاد ہے تاہم ریاضیاتی اصول تمام ممکن تجربات کی نسبت صحیح ہیں کیونکہ ان میں محض انہیں قواعد کو مرتب کیا گیا ہے جو زمان و مکان کے قوانین عام سے اخذ ہو سکتے ہیں۔ لیکن دوسری طرف یہ بات بھی ہے کہ یہ قوانین فقط اشیاء کی صورت مد رک یا الفاظ دیگر صرف مظاہر اشیاء کی نسبت صحیح ہو سکتے ہیں اس لئے یہاں کوئی حق حاصل نہیں کہ ہم اپنے شرائط اور ادراک کو ذات و جوہر اشیاء کے شرائط قرار دے لیں اور نہ ہی میں یہ حق حاصل ہے کہ اپنے صورت ادراک کی نسبت یہیں کہ ان کے سوا دیگر صورتیں ہیں ہم زمان و مکان کی نسبت صرف انسانی نقطہ نظر سے گفتگو کر سکتے ہیں ریاضیات کے قوانین عقل نظری کے قوانین ہیں اور انسانوں کیلئے جس قدر تجربہ ممکن ہے بظاہر ان کا اطلاق ہوتا ہے لیکن ہمارا علم اسی تجربے اور مظاہر تک محدود ہے۔

یہی بات مقدمات کی نسبت بھی صحیح ہے چونکہ وہ ہمارے صورت فہم میں ہیں لئے ہم جو کچھ سمجھ سکتے ہیں صرف انہیں صورت کے ماتحت سمجھ سکتے ہیں اور میرے ہر مفہوم کو لازماً ان کے ماتحت ہونا پڑتا ہے۔ تجربے کے لئے فقط یہی لازمی نہیں ہے کہ کوئی شے زماناً یا مکاناً یا دونوں حیثیتوں سے مد رک ہو، اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ مظاہر مد رک کو ایک خاص معین طریقے سے متحد کیا جائے۔ تجربے کے لئے صرف علی ریاضیات ہی نہیں بلکہ

علمی منطق کی بھی ضرورت ہے۔ سمجھنے کے لئے تمام مظاہر کو کیمیت اور عایت کے تصور استنباط کے تحت میں لانا پڑتا ہے۔ کیمیت کے تصور کی وجہ سے کوئی سمجھا سنا یا تخلیق ممکن نہیں رہتی۔ استدوایا مقدار کا گھٹنا یا بڑھنا تسلسل کے ساتھ واقع ہوتا ہے تغلیل کا تصور اتفاق اور علت مطلقہ کو مانع ہوتا ہے کیونکہ اگر اصول تغلیل صحیح ہے تو ہر مظہر کسی دوسرے مظہر سے متعین ہوگا اور یہ دوسرا مظہر کسی تیسرے مظہر سے اور یہ سلسلہ اسی طرح پلایا جائیگا۔ مقولات کے مطابق جتنے اساسی اصول متعارفہ ہیں، کانٹ کے نزدیک وہ تمام ایک ہی اساسی اصول یعنی اصول تسلسل سے اخذ ہو سکتے ہیں (Axiom of Continuity) لیکن افسوس ہے کہ کانٹ نے شرح و بسط سے اس خیال کی تکمیل نہیں کی۔ اصول تغلیل اسس عام اصول کی ایک صورت ہے جو ربط مسلسل کا متقاضی ہے۔ یہ کہ اس تقاضے کا پورا کرنا تجربے کی ایک شرط ہے کانٹ مفصلہ ذیل طریق سے ثابت کرتا ہے۔ اگر تجربے اور محض تخمیل میں کوئی فرق ہو سکتا ہے تو وہ یہی ہے کہ تجربے میں مظاہر ایک متعین ترتیب میں قانون کے مطابق یکے بعد دیگرے آتے ہیں اور یہی اپنی مرضی سے اس سلسلے کی کڑیوں کو آگے پیچھے نہیں کر سکتا جیسے کہ میں محض خواب اور تخمیل میں کر سکتا ہوں اور نہ ہی میں مظاہر کے تسلسل ہی کو توڑ سکتا ہوں حالانکہ خواب میں پہنچ کی کڑیوں کو چھوڑ کر میں ہر طرح سے دوسرے اور حرکت کر سکتا ہوں۔ قانون تسلسل جس کے اندر مکان و مقدار اور قانون اضافات تغلیلی دونوں شامل ہیں تمام مظاہر کے لئے صحیح ہے کیونکہ اس کے اندر وہ عام شرائط آجاتے ہیں جن کے ماتحت تخمیل کے مقابلے میں حقیقی تجربہ حاصل ہو سکتا ہے۔ ہم تجربے کے امکان کے اصول قائم کر کے ادلیاتی (Apriori) طور پر تمام ممکن تجربے کی نسبت انہیں صحیح قرار دے سکتے ہیں ورنہ یہ یہ لا محالہ کوشش کی تھی کہ اصول تغلیل کو اصول متعین سے اخذ کرے بالفاظ دیگر اس کا فائدہ منطقی ثبوت ہوتا ہے کہ ناچا تھا لیکن کانٹ کا عملیاتی ثبوت دینا چاہتا ہے جس کے لئے وہ درحقیقت کی ایک کثیف اصطلاح (Transcendental) کا ورائی کا لفظ استعمال کرتا ہے اور اس کی صداقت کی بنا یہ قرار دیتا ہے کہ تغلیل تجربے کے لئے ایک شرط لازم ہے۔ لیکن یہاں بھی زمان و مکان کی طرح تصدیق کے ساتھ متقدم بھی وابستہ ہے۔ قانون تسلسل جس کے اندر قانون تغلیل بھی داخل ہے فقط تجربے ہی کے لئے ایک شرط لازم ہے۔ جس طرح جیو میٹری ایک محض وہی چیز ہو جائے اگر مکان تمام

خارجی تجربے کے لئے شرط نہ ہو اسی طرح قانون تعلیل اور تسلسل کا عام قانون بھی محض ایک ذہنی اصول رہ جائیں۔ اگر وہ حقیقی تجربے کے لئے شرط نہ ہوں۔ تجربہ جیسا کہ کانٹ کا خیال ہے، ایک ایسی ترکیب ہے جو تمام دیگر ترکیب کو حقیقت کا جامہ پہناتی ہے۔ یہ ہمیں صرف مظاہر کا علم حاصل دیتا ہے ہم ذوات اشیاء کے واقف نہیں ہوتے بلکہ ان کو اسی طرح ہاتھ میں جس طرح کہ صور اور اک اور صور ہم میں داخل کر انسانی نقطہ نظر سے وہ ہمارے سامنے آتی ہیں۔ عقل کے تصورات کا کوئی خارجی استخراج یا اورانی ثبوت ممکن نہیں ان تصورات میں غیر شرط کی طرف حوالہ ہوتا ہے لیکن تجربے کے اندر جو کچھ ہے وہ مشروط اور محدود ہے اس لئے صور اور اک اور مقولات کے بارے میں امکان تجربہ سے جو ثبوت پیش کیا گیا تھا وہ یہاں ممکن نہیں ہو سکتا۔ تصورات عقل کے اندر وحدت کے تقاضے سے پیدا ہوتے ہیں لیکن تجربے کے اندر کی کوئی شے ان کے مطابق نہیں ہو سکتی۔ تجربہ کوئی ایسی کلیت مطلق پیش نہیں کر سکتا جس طرح کی کلیت کے تصورات عقل حقیقت صورتوں میں متقاضی ہیں زمان و مکان اور مسلسل مقادیر و مشرائط میں ہم ہمیشہ آگے کی طرف بڑھ سکتے ہیں لیکن یہ کبھی ثابت نہیں کر سکتے کہ آیا کوئی انتہائی مطلق ممکن ہے یا نہیں۔ اس لئے صور اور اک و مقولات کے غیر مائل تصورات پر کسی سائنس کی بناء نہیں رکھ سکتے اس میں شک ہے کہ تین اصناف صور میں جو امتیاز قائم کیا وہ اس قدر بائن بھی ہے یا نہیں۔ کیونکہ کانٹ کے متصور زمان و مکان اور تسلسل و تعلیل میں ایک ایسی تکمیل اور کمال پایا جاتا ہے کہ تجربے میں کوئی شے ان کے مطابق نہیں تسلسل ایک ایسا تصور ہے کہ تجربہ محض اس کے قریب قریب پہنچ سکتا ہے اور تسلسل مطلق تجربے میں کہیں نہیں ملتا۔ کانٹ جن کو تصور کہتا ہے وہ حقیقت میں کچھ مجردات اور نصب العین ہیں جو ہم اپنے علم کی فطرت کے مطابق قائم کرتے ہیں اور انہی حقیقتات کے لئے پیمانوں اور قاعدوں کے طور پر استعمال کرتے ہیں اس لئے اساسی اصول متعارفہ ثابت شدہ حقائق نہیں بلکہ محض مفروضات ہیں کانٹ اپنے 'اورانی' ثبوت میں تجربے سے جو مفہوم مراد لیتا ہے، وہ خود ایک نصب العین ہے اور انہیں معنوں میں ہیوم (جس کے اصول تعلیل کے خلاف اعتراضات کا کانٹ نے جواب دینے کی کوشش کی) تجربے کا منکر تھا۔ اس لحاظ سے کانٹ نے ہیوم کے مسئلے کو حل نہیں کیا اور حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ حل پذیر بھی نہیں۔



لیکن کانٹ کی خوبی یہ ہے کہ اس نے اس مسئلے کے یابیوں کو کہ علم انسانی کے ایک ایسے پہلو کو نمایاں کیا جس کو میسوم نے نظر انداز کر دیا تھا اور اس کی اس کوشش کی وجہ سے نظریہ علم میں بہت ترقی ہوئی۔ اپنے دعوے پر نیکی اصول کے ذوق و شوق میں اس نے اپنے طرز استدلال کو واقفیت سے زیادہ ثبوت آفریں خیال کیا بجائے اس کے کہ وہ ضرور کو تو مین نمونے اور توقعات سمجھنے پر اکتفا کرتا اس نے حقیقت پر ان کے اطلاق کا لازمی ثبوت دینا کرنے کی کوشش کی اور اس میں اس کو ناکامی ہوئی۔

### منظاہر اور ذوات اشیاء

عقل نظری کے امتحان سے کانٹ جس نتیجے پر پہنچا وہ یہ تھا کہ اگرچہ ہمارے فکر میں ایسے اصول و صورت پائے جاتے ہیں جو تجربے سے اخذ نہیں کئے گئے لیکن عالم تجربہ کے باہر ان کا اطلاق جائز نہیں ہو سکتا۔ ان کا ماخذ تجربی نہیں لیکن ان کا اطلاق صرف تجربے کے اندر ہی ہو سکتا ہے۔ ہم کو جو تجربہ حاصل ہوتا ہے وہ صورت اور ایک اور مقولات ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے اس لئے ہمارے علم میں جو کچھ آتا ہے وہ منظر ہوتا ہے نہ کہ شے کہی (Thing in itself)۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ شے بذات خود 'نہ جوہر' یہ عقلی وجود اور یہ مادراتی شے کیا ہے اور ہم کو کسی ایسی شے کے وجود کو فرض کرنے کا کیا حق حاصل ہے۔

اس مسئلے کی بحث میں یہ بات قابل ملاحظہ ہے کہ شے بذات خود کا مسئلہ جو کانٹ کی ابتدائی بحثوں میں اس قدر نمایاں تھا وہ خاص طور پر کانٹ کی توجہ کا موضوع نہیں تھا اس کا اصل مقصد یہ دریافت کرنا تھا کہ حصول علم کے لئے محض ادراک کے علاوہ ہمارے پاس اور کون سے ملکات ہیں۔ اسے معلوم ہوا کہ شرائط مسلم سے یہ لازم آتا ہے کہ یہ علم محض مظاہری کا ہو سکتا ہے۔ اس کے لئے تحقیق طلب مسئلہ یہ تھا کہ عقل کا تجربے سے کیا تعلق ہے دیکھ کہ موضوع علم کا اصلی ماخذ کیا ہے تاہم یہ قدرتی بات تھی کہ یہ مسئلہ اور اس کے لازمی نتائج خاص طور پر توجہ کش ہوں۔

اس سوال کا جواب کہ شے بذات خود کیا ہے کانٹ نے دینا ہے کہ نہ مجھے معلوم ہے

اور نہ معلوم کرنے کی حاجت ہے کیونکہ وہ کبھی تجربے کے اندر نہیں آسکتی کیونکہ تجربے کے تمام معروضات منظر ہر ہیں۔ ہمیں یہ بھی معلوم نہیں کہ شے بذات خود ہمارے اندر ہے کہ ہمارے باہر۔ شے بذات خود یا جوہر کا تصور ایک تجدیدی اور سلبی تصور ہے جس تک ہم مسلم کے شرائط وحدود کی تحقیق میں آ پہنچتے ہیں۔ لیکن کئی مقامات پر کانٹ کے الفاظ میں یہ میلان پایا جاتا ہے کہ شے نامعلوم کا تصوریاتی انداز میں تصور کیا جائے جو لائینٹز کے عالم موندات کے غیر مثال نہیں (اس سلسلے میں یہ مماثلت پچھپی سے خالی نہیں کہ لائینٹز بھی عالم محسوسات کے مقابلے میں عالم موندات کو عالم عقلی کہتا ہے) یہ صحیح ہے کہ کانٹ نے بڑے زور شور سے یہ کہا کہ لائینٹز کو کوئی عقلی حق حاصل نہیں تھا کہ الہیاتی تصوریت کی تعمیر میں تشیل سے کام لے لیکن باوجود اس کے خود اس کے اپنے شعور کی تہ میں یہ تصور ابھرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ ہم ابھی آگے چل کر دیکھیں گے کہ جہاں وہ یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ جس جگہ علم ممکن نہیں وہاں ایمان ممکن ہے وہاں وہ عملاً تشیل کو جائز ٹھہراتا ہے۔ صرف جہاں وہ خالص انظری نقطہ نظر سے بحث کرتا ہے وہاں وہ ذات شے کو مطلقاً سلبی تصور قرار دیتا ہے۔

کانٹ نے ذات شے کی ہستی پر کبھی شک نہیں کیا۔ عام نقطہ نظر کے مطابق اس کا بھی خیال ہے کہ وجود مطلق ہے اپنی تنقید میں وہ فقط اس کی نسبت علم کا تعین اور اس کی تجدید کرنا چاہتا ہے، لیکن دوران تحقیق میں وہ ضمناً اس مفروضے کے وجہ و دلائل بھی قائم کرنے لگتا ہے کہ منظر ہر سے علاوہ اور ان سے زائد بھی کسی شے کا وجود ہے۔ کانٹ نے اس قسم کے تین وجوہ بیان کئے ہیں۔ اول یہ کہ ایک غیر اقلب اور ناجائز مفروضہ جو گا کہ دیان و مکان اور عقولات کے مطابق ہمارا انداز علم فقط ایک واحد انداز علم ہے اور اس کے سوا کوئی انداز ممکن نہیں ایسا کرنے سے ہم اپنی قسم کی غلطی کے مرکب ہوں گے جس کے لوگ کو پرنگس سے پہلے مرکب تھے جب وہ اس زمین کے نقطہ نظر کو علی الاطلاق صحیح سمجھتے تھے۔ ذات شے کا تصور یہ ظاہر کرتا ہے کہ ہمارا علم ہماری فطرت سے متعین ہوتا ہے اور اشتباہ ہم کو جس طرح محسوس ہوتی ہیں اس کے تعین میں ہمارے فطرت بھی ایک متعادون عنصر ہے۔ دوسرے یہ کہ ہماری فطرت میں صرف صور علیہ پائی جاتی ہیں ان کا منظوف یا مادہ خارج سے آتا ہے اور اس کی طرف ہمارا انداز انفعالی

ہوتا ہے۔ اس مفروضہ کی بھی لازماً کوئی علت ہوئی چاہئے۔ اپنے ایک نقاد کے جواب میں کانٹ کہتا ہے "ذوات اشیا تجربی اور اک کا مادہ پیش کرتی ہیں اور ملکہ تحصیل اپنی حسیات کے مطابق ان سے متعین ہوتا ہے" تیسری دلیل جسے ہم مفصل بعد میں بیان کریں گے۔ یہ ہے کہ عقل جب تجربے کے حدود سے ماورائی جانا چاہتی ہے تو تناقضات میں مبتلا ہو جاتی ہے اور اس کی رائے میں ان تناقضات کا حل صرف اسی طرح سے ممکن ہے کہ نظام اور ذوات اشیا میں تیز قائم کی جائے۔

کانٹ کے سب سے پہلے نقادوں کو اس کی ذوات اشیا کے متعلق جو دقت محسوس ہوئی وہ مذکورہ صدر دلائل میں سے دوسری دلیل کی وجہ سے تھی پہلی اور تیسری دلیلوں پر انہوں نے بحث نہیں کی۔ ایک کتاب میں جس کا عنوان ہے "یقین کی نسبت ڈیوڈ ہوم کا فلسفہ، یا تصویریت اور موجودیت" David Hume über, den Glauben, oder

Idealismus und Realismus (1787)۔ یعقوبی (Jacobi)

نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اپنے نظریہ کے متوافق کانٹ کو چاہئے تھا کہ تصورات کے علاوہ تمام وجود کا انکار کر دے اور نقطہ خالص نفسی تصویریت کا قائل ہو۔ "ذات شے" کو اپنے احاطہ کی علت سمجھنا کانٹ کے نظریہ تعلیل کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس کے نزدیک تعلیل محض ایک صورت فہم ہے جس کا صحیح اطلاق صرف عالم تجربے کے اندر ہو سکتا ہے، اسی قسم کے اعتراض کچھ سال بعد جی ای شو لٹرے (G.E. Schulze) اپنی گنام کتاب ایسٹٹیکس (Aenesidemus) میں شائع کیا۔ کانٹ کے نقطہ نظر سے اس اعتراض کا کوئی جواب نہیں ہو سکتا۔ اس اعتراض کی بنا خود کانٹ کا اپنا معنی حسیہ اور انسانی خیال ہے کہ ہمارے علم کی تصدیق اور اس کی تحدید کا باہم نہایت قریبی تعلق ہے۔

کانٹ کا نظریہ بالکل بے تناقض ہوتا اگر وہ محض اس دعوے پر اکتفا کرتا کہ مادہ علم صورت علم سے اخذ نہیں ہو سکتا یا متغیر اور جزئی عناصر علم کے عمومی خاکے میں سے پیدا نہیں ہو سکتے۔ اگر تمام احساسات بند ہو جائیں تو تجربہ ممکن نہیں رہتا۔ لیکن یہ سوال کہ احساسات کہاں سے پیدا ہوتے ہیں۔ فلسفہ انتقادیت یا نظریہ علم سے تعلق نہیں رکھتا۔ ہوم کو اس کا صحیح اندازہ تھا اس لئے اس نے اپنی کتاب "فہم انسانی" میں کہا کہ احساسات کا اخذ ناقابل فہم ہے۔ اور یہ سوال اس بحث سے متعلق بھی نہیں۔ اس مسئلے کی نسبت

کی نسبت کائنات کی حیثیت بھی وہی تھی جو ہیوم کی تھی۔

بعد میں لکھ کر نے سے معلوم ہوتا ہے کہ کائنات ذات شے کو صرف مادہ علم ہی کی علت نہیں بلکہ صورت فہم کی بھی علت قرار دیتا ہے جن کے تحت یہ مادہ ہمارے علم میں مرتب ہوتا ہے۔ اگر بات یہ نہیں ہے تو یہ ظاہر ہے کہ ماخذ کا سوال مادہ علم کی طرح صورت علم کی نسبت بھی پیدا ہوتا ہے خصوصاً اوراق مکان کی نسبت فلسفہ کائنات میں جا بجا یہ اشارے پائے جاتے ہیں کہ اشیا کا اس مخصوص طریقے یعنی احوال و حالات میں مدد رکھنا ضرور ذوات اشیا کی اپنی ذہنت کی وجہ سے ہو گا یہاں تک کہ اور اکات کی عام وضعت اور ربط کو کائنات شے ماورائے کی طرف منسوب کر دیتا ہے (Critique of Pure Reason

1st edition p. 494) اس طرح سے دوسرے مادہ علم بلکہ صورت فہم کی بھی ذوات اشیا کی پیداوار بن جاتے ہیں۔ چونکہ صورت فہم کا اطلاق اسی حالت میں صحیح ہو سکتا ہے جب کہ جو ہر اشیا اپنے اندر عمل میں غیر تبدیل ہو، اس لئے برہنا، صورت حاصل کر وہ علم ہمیشہ مشروط یا غیر اطلاقی تو رہیگا لیکن محض منظر ہی یا اعتباری ہونے کی نسبت اس کی حیثیت بہت زیادہ ہوگی۔ کیونکہ اس سے یہ پتہ چلیگا کہ شے بذات خود کس طرح عمل کرتی ہے۔ جب اس نکتے کے متعلق وضاحت پیدا کی جائے اور اس کے تمام نتائج اخذ کئے جائیں تو کائنات کے تمام نظام کی صورت بدل جاتی ہے۔ اس کی محض اولیائی اور منظر کی کیفیت محدود ہو جاتی ہے اور تمام تناقض رفع ہو جاتا ہے۔ کیونکہ کائنات کے فلسفے کے ان تینوں پہلوؤں کا مدار مادہ اور صورت کے مطلق فرق پر ہے لیکن اس میں تفریق پر خالص نفسیاتی نقطہ نظر سے بھی بہت سے اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ ذات شے کو صورت علم اور مادہ علم دونوں کی علت قرار دینے پر بھی اس کے متعلق ہمارے علم میں کوئی خاص اضافہ نہیں ہوگا کائنات مقدمہ میں کہتا ہے کہ کوئی معین بات اس کی نسبت نہیں کہی جاسکتی۔ یہ ہر حالت میں ایک نامعلوم شے رہتی ہے۔ جس کی نسبت کوئی علی تعین و شخص ممکن نہیں۔ لیکن باوجود اس کے تمام ادیان اور نظامات فلسفہ اس کے تعین کی کوشش میں لگے رہے۔ اس امر میں کائنات کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس نے دینی اور ما بعد الطبیعیاتی تخیلات کے فلسفیانہ مقام کا تعین کر دیا۔ تقلیدی اور فطری مذہب روحیت اور مادیت، احدیت اور تکثیر کا کناقشہ اسی ہستی جہول کی نسبت ہے۔

کانٹ سے پہلے کسی نے سائنس اور تجزیاتی افکار کی حدِ فاصل کا ایسی وضاحت سے تعین نہیں کیا تھا۔

## تجزیاتی کا انتقاد

عقل کے تصورات کا معروضی استخراج (Objective deduction) ناممکن ہے لیکن باوجود اس کے روح کائنات اور خدا کے تصورات کی بنا پر ایسے علوم قائم کرنے کی کوشش کی گئی ہے جن کی پر داز تجربے سے ماورائے ہے۔ کانٹ نے ان نام نہاد علوم تجزیاتی نفسیات، تجزیاتی کونیات اور تجزیاتی دینیات پر خاص طور پر تنقید کر کے اپنے اس نظریہ کی تصدیق کی جس پر وہ تصورات کی قدر و قیمت کے متعلق اپنی عام تحقیق میں پہنچا تھا۔

## تجزیاتی نفسیات کی تنقید

یہ اعتقاد کہ روح کی نسبت یہ ثابت کرنا ممکن ہے کہ وہ جسم سے الگ ایک مستقل وجود ہے ایک غلط نتائج پر مبنی ہے۔ شعور کی فعلیت میں جو عام وحدت پائی جاتی ہے اس سے یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ شعور کی تہ میں ایک بسیط جوہر پایا جاتا ہے۔ ترکیب سے جوہر کا استنتاج کیا گیا ہے۔ لیکن ایسا کرنے کا ہم کو کوئی حق حاصل نہیں محض صورت فعلیت سے ہم کو یہ پتہ نہیں چل سکتا کہ اس کے جوہر کی ماہیت کیا ہے۔ شعور کوئی ایک مادہ اور جزئی اور اک نہیں بلکہ ایک صورت ہے جو تمام ادراکات میں مشترک طور پر پائی جاتی ہے۔ نفسیات ایک خالص تجربی سائنس ہے جس سے ہم کو کسی ہستی یا کسی ایسی صفات کا علم نہیں ہوتا جو تجربے کے معطیات ہیں سے نہیں ہیں اس لیے ہم کو کوئی حق حاصل نہیں کہ طبعی اور نفسی مظاہر کے فرق کو دو مختلف قسم کے جوہر کا فرق قرار دے لیں۔ یہ اپنے اقتدار ادراک کے فرق کو ان کا فرق سمجھ لینے کے برابر ہے۔ حالانکہ ہو سکتا ہے کہ جو مظاہر کا جوہر ہے وہی باطنی مظاہر کا بھی جوہر ہو۔

اگر حقیقت یہی ہو تو تمام شئیوں کا خاتمہ ہو جائے اور اس کے ساتھ ہی وہ تمام مشکلات بھی رفع ہو جائیں جو نفس اور بدن کے باہمی تعامل کو سمجھنے کے متعلق پیدا ہوتی ہیں۔

### (ب) تجزیاتی کونیات کی تنقید

کائنات یا فطرت کو ایک کلیت تصور کرنے کے لئے یہ مقدم ہے کہ کیت اور تعلیل کے تصورات کو تجزیے کے حدود سے باہر لے جائیں کیونکہ تجربے میں صرف زمان و مکان کے محدود اجزاء اور علت و معلول کا ایک نامکمل سلسلہ ہمارے سامنے آتا ہے لیکن ایسا کرنے سے بہت سے تناقضات پیدا ہوتے ہیں۔ کیونکہ اس کے اندر باہر تناقضات تو دنیا میں سے ہی ایک کو صحیح ثابت کر سکتے ہیں جو اس امر کی علامت ہے کہ ہم اپنے علم کے حدود سے باہر قدم رکھ رہے ہیں۔ کائنات چار مقولات اور چار اقسام تصانیف کے مطابق اس قسم کے چار تناقضات پیش کرتا ہے لیکن ان کو تین میں تحلیل کر سکتے ہیں جن میں سے پہلے دو زمان و مکان و مادہ پر کیت کے تصور کا اطلاق کیا گیا ہے اور تیسرے کے اندر علت کا تصور پایا جاتا ہے۔

۱۔ اثبات دعویٰ (Thesis) زمانہ کے لحاظ سے کائنات کے آغاز اور مکان کے لحاظ سے اس کے حدود کا ہونا لازمی ہے کیونکہ لائن ہی سلسلہ قیاس میں نہیں آ سکتا۔

لفظی دعویٰ۔ کائنات کا آغاز اور اس کے حدود نہیں ہو سکتے کیونکہ اگر ایسا ہو تو اس کے آغاز سے پہلے ایک خالی زمانہ ہوا اور اس سے خارج میں خالی فضا ہو اس حالت میں اس کا آغاز متصور ہو سکیگا اور نہ اس کے حدود کیونکہ خالی زمان اور خالی مکان میں، وقت کے مختلف لمحوں یا مکان کے مختلف مقامات میں تمیز نہیں ہو سکتی۔

۲۔ اثبات دعویٰ۔ تجزیہ مادہ سے ہم لازماً آخر میں مطلقاً بسیط اور ناقابل تقسیم ذرات یا موادات تک پہنچیں گے۔

لفظی دعویٰ جو چیز ہمارے ادراک یا دہم میں آسکتی ہے قابل تقسیم ہوتی ہے اور مطلقاً بسیط اور لایعجزی ہونے کے تجربے میں کہیں شہادت نہیں ملتی۔ ۳۔ اثبات دعویٰ اگر ہم معلول سے علت کی طرف جائیں تو ہم آخر میں ایک ایسی علت پہنچیں گے جو کسی دوسری علت کا معلول نہیں ہے۔ اگر کیوں نہ ہو تو کسی شے کی مکمل علت معلوم نہ ہوگی۔ لہذا دنیا کے تمام حادثات سے متقدم ایک علت مطلقہ ہونی چاہئے۔ یا شاید بہت سی علل مطلقہ بھی ہو سکتی ہیں یعنی ذی اختیار ہستیاں۔

لفظی دعویٰ علت اعلیٰ یا علت مطلقہ متصور نہیں ہو سکتی کیونکہ اسی علت اپنے معلول کے ساتھ کسی قانون کے ذریعے سے وابستہ نہیں ہوگی لیکن کوئی ایسی بات تو ہونی چاہئے جو علت مطلقہ سے ایک خاص معین لمحے میں عن غرض کرے۔ کائنات کے نزدیک ان تینوں سوالوں کے جوابات مشکوک ہی رہتے ہیں یہ بالاب پر ہمارے تصورات اور تجربے میں عدم قطع، قوی واقع ہوتا ہے اب دیکھنا یہ ہے کہ تصورات کی وحدت کی وجہ سے یہ کیفیت پیدا ہوتی ہے یا تجربے کی کوتاہی سے۔ ہم قید ہے پر الزام نہیں دیتے کیونکہ تجربے ہی کی وجہ سے ہم مقولات اور تصورات میں جد فاصل قائم کرتے ہیں لہذا تصور یا تصورات کا ہے یا ہمارے طریق الطلاق کا۔ کائنات کے نزدیک اثبات دعویٰ اور لفظی دعویٰ میں دو مختلف اغراض کی نمایندگی ہوتی ہے۔ اثبات دعویٰ ادعا ہے کہ تعیناتی نقطہ نظر ظاہر کرتا ہے اور ساتھ ہی اس سے عمل اغراض بھی پورے ہوتے ہیں کی وجہ سے انسان انسانہ افکار کی انتہا چاہتا ہے عام فہم اور عام پسند نقطہ نظر بھی یہی ہے۔ لفظی دعویٰ کی بنا تجربیت اور خالص علمی اغراض ہیں لیکن اس میں ایسے نتائج مضمر ہوتے ہیں جن میں عملی اغراض خطرے میں پڑ جاتے ہیں۔

کائنات کے نزدیک پہلے دو متناقضات تیسرے سے مختلف قسم کے ہیں پہلے دو نہیں اثبات دعویٰ اور لفظی دعویٰ دونوں غلط ہیں۔ کائنات نہ محدود ہے اور نہ غیر محدود مادہ نہ مطلقاً قابل تقسیم ہے اور نہ مطلقاً لایعجز ہے۔ جب ہم صورت ادراک شے بذات خود میں تمیز قائم کرتے ہیں تو یہ سائل بھی ناپید ہو جاتے ہیں۔ ہمارا ادراک نظامی (Apperception) ایک متوالی ترکیب ہوتا ہے جس میں ایک جز سے

جزو کے طرف قدم اٹھایا جاتا ہے اس میں صرف مسلسل تقدم و نتائج سے۔ اور انتہا و اتمام ناممکن ہوتا ہے کیونکہ فکر کا قدم ہر قائم شدہ حد پر ٹکوتا ہے۔ ہمارا فکر جو ہر لمحہ نئے مسائل و مراحل پیدا کرتا رہتا ہے جو کچھ اس لمحہ سے ہم اس کو جو اہر استیسا کے طرف منتقل کرنے کے مجاز نہیں، کائنات بت سمجھنے کی اہمیت ہمارے لئے صرف یہی ہے کہ یہ ہماری تحقیق کے لئے نہ اور ہمیں ہے جس کی وجہ سے ہم اپنی دریافت کو کہیں پر جلدی سے ختم دیتے۔ یہ معلوم کر لینا مشکل نہیں ہے کہ اگرچہ کائنات اپنے خیال میں اثبات بر نفی دعویٰ دونوں کو رد کر دیتا ہے، لیکن دراصل وہ نفی دعویٰ کو جائز ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ وہ اس کی یہ توجیہ کرتا ہے کہ یہ خالص علمی عرض ہے۔ نفی دعویٰ میں لائناری کو ایک اختتام ناپذیر عمل جاری کی صورت کیا گیا ہے نہ کہ ایک مکمل اور موجود صورت میں کیونکہ مکمل اور موجود کے تصور میں تناقض داخل پایا جاتا ہے۔ علت مطلقہ کے تصور سے سرزد الے تناقضات کی نسبت کائنات کی یہ رائے ہے کہ اثبات دعویٰ اور نفی دونوں صحیح ہو سکتے ہیں، پہلا جو ہر شے کی نسبت اور دوسرا منظر کی نسبت میں علت و معلول کا سلسلہ ہے استثناء مسلسل ہوتا ہے۔ اگر کوئی منظر حلیل کے تحت نہ ہو تو وہ محض ایک دھوکہ ہوگا لیکن ہر حالت میں سبب ہر شے کے متعلق صحیح نہیں ہو سکتا منظر ہی یا تجربی ہونے کی حیثیت سے نہ عمل ہمیشہ قانون تعدیل کے تحت ہوتا ہے، لیکن اپنی ذات کے لحاظ عقلی حیثیت سے اسے آزاد ہی سمجھنا چاہئے اس کی عقلی حیثیت کی نمود منظر میں نہیں ہوتی، لیکن وہ ان تمام اعمال کی علت ہے جو تجربی حیثیت سے سرزد ہوتے ہیں۔ کائنات یہاں پر اختیار ارادہ کی حیثیت کو ثابت کرنا چاہتا، بلکہ صرف یہ بتانا چاہتا ہے کہ اگر ہم عملی اغراض سے اختیار میں پناہ لیں تو یہ اعتقاد تجربی حیثیت کے مطابق قانون ہونے کے تناقض ہوگا۔ لیکن اس کے ثبوت میں اس کو کامیابی حاصل نہیں ہوئی کیونکہ عقلی پر اضافت زمانی کا اطلاق نہیں ہو سکتا تو یہ جو تجربی حیثیت



کی علت کس طرح بن سکتا ہے اور اگر تجربی پہلو کو عقلی پہلو کا معلول قرار دیں تو تجربہ کی مثال منطقی توجیہ خارج از بحث ہو جاتی ہے۔ آخر میں ایک شکل یہ بھی ہے کہ نفس انسانی کی عقلی حیثیت بچا لے کر اختیار سے منتخب کی ہوئی نہیں۔ اس لحاظ سے کانٹ کا یہ قابل تعریف نظریہ اختیار نہیں بلکہ جبکہ تعلیم ہے عقلی حیثیت ناقابل تغیر ہے اور یہی انسانی اعمال کے تمام سلسلے کو متعین کرتی ہے۔

### تختی وینیات کی تنقید

کانٹ کے نزدیک خدا کا تصور عقل کے اس تقاضے کا اظہار ہے کہ تمام سلسلے کہیں نہ کہیں جا کر ختم ہو جانے چاہئیں اور ان سب کا کوئی ایک مرکز ہونا چاہئے اگر عقل ذات واجب الوجود کی ہستی کے دلائل مہیا کرے جو حقیقی شے کی خالق سے تو یہ مقصد پورا ہو جائے۔ یہ تصور علم کے نصب العین کو ظاہر کرتا ہے۔ اس کے ثبوت میں اس قسم کا تقاضا عقل انسانی میں پایا جاتا ہے۔ کانٹ ایک طرف تو سائنس کا حوالہ دیتا ہے جو فطرت کی تمام قوتوں کو ایک واحد قوت میں تحویل کرنے میں کوشاں ہے اور دوسری طرف یہ کہ قومی مذاہب رفتہ رفتہ توحید کی طرف آتے جاتے ہیں علم کا یہ نصب العین نہایت اہم اور معنی خیز ہے۔ لیکن یہ اور بات ہے کہ ہم کہاں تک اسے مجاز میں کہ اس نصب العین کو ایک خارجی وجود یا ایک شخصی ہستی قرار دے لیں۔ خدا کی ہستی کی مناسب دلیل وجودیاتی دلیل (Ontological Proof) ہے اتمام دیگر دلائل جس کی صحت کو صحیح فرض کر کے قائم کئے جاتے ہیں اس دلیل میں خدا کی ہستی کا اس کے تصور سے انتاج کیا جاتا ہے۔ لیکن اس دلیل سے فکر ایسی حالت میں اپنے نصب العین پر پہنچ سکتا ہے۔ اگر ہم اس سے ایک ایسے تصور تک پہنچ سکیں جس کا معروض تصور ہونے کے ساتھ لازماً موجود بھی ہو۔ اگر یوں ہو جائے تو ہم ایک ایسی شے کے تصور تک پہنچ جائیں جس کی بناء پر ہستی خود اس کے اندر پائی جاتی ہے۔ لیکن کانٹ کی رائے ہے کہ ایسی دلیل میسر نہیں آتی۔ ہم کسی شے کے تصور سے اس شے کی وجود کا انتاج

نہیں کر سکتے یہ ہو سکتا ہے کہ تصور بالکل صحیح اور مکمل ہو لیکن پھر بھی یہ سوال باقی رہتا ہے کہ اس تصور کا معروض حقیقت میں موجود ہے یا نہیں کیونکہ ہستی دوسری صفتوں کی سی صفت نہیں، ہستی کا یہ مطلب ہے کہ ایک شے جس طرح ہم کو اپنے صفات کے ساتھ تصور ہوتی ہے وہ اس لمحہ میں حقیقت میں بھی موجود ہے۔ کسی تصور کے معروض کی ہستی کو فرض کرنے سے اس کے صفات میں کوئی اضافہ نہیں کیا جاتا۔ تصور کے لحاظ سے ایک سو حقیقی سکوں میں ایک سو ممکن سکوں سے زیادہ کچھ نہیں ہوتا۔ اسلئے اس حقیقتہ ذرا سا بھی تناقض نہیں کہ ہم کسی شے کا مکمل تصور قائم کریں اور اس کے ساتھ ہی اس کو معدوم بھی سمجھیں کسی شے کے موجود نہ ہونے کا ہم کو اس امر سے یقین ہوتا ہے کہ ہمارے تجربے کی مربوط کلیتہ میں اس کا ایک مقام ہے اور دیگر اشیاء اور اس کے مابین قانون کے مطابق ایک ربط پایا جاتا ہے اس تجربی ربط کے سوا جو رکنا ہمارے پاس کوئی ثبوت نہیں ہو سکتا محض یہی امر کہ ایک تصور کے اندر تناقض نہیں پایا جاتا۔ اس کی طرف وجود کو منسوب کرنے کے لئے کافی نہیں۔

وجود دیا تی دلیل کا سبب، فکر ہے اور اس میں یہ کوشش کی جاتی ہے کہ تجربے کی مدد کے بغیر فکر سے وجود تک پہنچ جائیں۔ لیکن اس کے علاوہ دیگر دلائل تجربے سے افہم کئے جاتے ہیں۔ کو نیا تی دلیل اس امر سے قائم کی جاتی ہے کہ کسی نہ کسی شے کا وجود سے مشابہت خود میرا اور اس سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ اس کی کوئی مطلقاً واجب علت ہوگی۔ اس دلیل میں اصول تعلیل کا تمام ممکن تجربے سے اور سے اطلاق کیا جاتا ہے اور علت و معلول کے سلسلے کو ایک مطلقاً واجب ہستی پر ختم کیا جاتا ہے جس کی بنا وجود خود اس کے اپنے اندر پائی جاتی ہے۔ اصول تعلیل فی نفسہ ایک سلسل نسبت نسبت کے اندر ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف لے جاتا ہے۔ ایک ذات واجب الوجود کو فرض کرنے میں کو نیا تی دلیل، وجود دیا تی دلیل کی صحت کی بنا پر قائم کی جاتی ہے۔ کیونکہ اس میں ایک ایسی ذات کی ہستی کو تسلیم کیا جاتا ہے جو خود ہی اپنا باعث وجود ہے بالفاظ دیگر جس کے وجود کا اس کے تصور سے انتاج کر سکتے ہیں۔ لیکن اس قسم کی انتہائی تعجیل ہمارے لئے ممکن نہیں ہمارا خدا کا تصور خواہ کیسا ہی بلند کیوں نہ ہو

ہم پھر بھی اس سوال سے باز نہیں رہ سکتے یہ خدا کہاں سے آیا۔ کائنات کا خیال ہے کہ یہاں پر عقل انسانی کے آگے ایک ناقابل عبور خلیج آجاتی ہے جسکو پر کر دینا کا خیال محض ایک دھوکہ ہے۔  
 کو نیانی دلیل کا ماخذ یہ عام تجربہ ہے کہ کچھ موجود ہے لیکن (Physico) (Theological) دلیل فطرت کا نظم اور تحقیق مقصد سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن کائنات  
 یہ سوال کرتا ہے کہ ہم کو یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ یہ نظم اور غایت پروری فطرت کے اندر عارضی ہے یعنی خارج سے داخل کردہ ہے اور یہ فطرت کے اپنے عناصر و قوتوں کے قوانین کا نتیجہ نہیں اس کے علاوہ یہ دلیل صرف یہی ثابت کرتی ہے کہ کائنات کا کوئی معمار اور ناظر ہے جو اپنے سے خارج میں موجود مادے کو ترتیب دیتا ہے۔ اس سے کسی خالق کا ثبوت نہیں ملتا ہستی مطلق کے ثبوت کے لئے ہمیں اس کے ساتھ وجود دیا تو اور کو نیانی دلائل کو بھی ملا کر دیکھا۔ جن پر ہم پہلے تنقید کر چکے ہیں۔

اب ہم کو معلوم ہو گیا کہ ایک ہستی مطلق کا ثبوت نہ خالص فکر کے ذریعے سے مل سکتا ہے۔ اور نہ تجربے کے ذریعے سے اس طرح سے کائنات جس نتیجے پر پہنچا تھا اس کی ہر طرح سے تصدیق ہو جاتی ہے کہ عقل کی تصورات کی بنا پر کوئی سائنسی فکر علم قائم نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس امر سے ان دلائل کی اہمیت بالکل فوت نہیں ہو جاتی جس طرح ان کا ماخذ ہمارے نفوس کی سرشت اور ساخت میں پایا جاتا ہے۔ اسی طرح سے وہ ہماری تحقیقات کے لئے نصب العین اور اصول کا کام دیتے ہیں خواہ ہم کو ان سے براہ راست موجودات کا کوئی علم حاصل نہ ہو سکے ایک کلیت مطلقہ کا اصول اس سخی پیہم کا محرک ہوتا ہے کہ ہم اپنے علم میں ہمیشہ زیادہ سے زیادہ وحدت اور ربط تلاش کرتے چلتے جا رہے ہیں اور ہم کو کسی ایک جگہ پر بعجلت رک جانے سے منع کرتا ہے یہ خیال کہ کائنات میں تمام اشیاء کے اندر اس قسم کا باہمی ربط پایا جاتا ہے کہ گویا وہ سب کی سب ایک ہی وان اصل سے ظہور میں آئی ہیں۔ ایک اصول ہدایت بن باتا ہے، روح اور کائنات کے تصور

بھی اسی طرح باطنی اور خارجی تجربات کے عالم میں ہماری تحقیقات کیلئے اسی قسم کی اہمیت رکھتے ہیں ان تصورات کی اہمیت ناظرانہ ہے لیکن کوئی ادراک ایسا نہیں ہے جو ان پر مشتمل ہو۔ تجربے کے عالم میں وہ ایک نظم پیدا کرتے اور ہماری رہنمائی کرتے ہیں۔ لیکن جب وہ تجربے سے مادے میں جاتے ہیں تو متولات کی طرح

بے معنی ہو جاتے ہیں۔ کانت کی رائے میں فرق تجربیہ علم (Transcendental) ہو سکتا ہے جو ان شرائط و اصول کے علم پر مشتمل ہے جن پر ہمارا تجربی علم قائم ہے لیکن ایسا مادیاتی علم (Transesndent) تجربیہ کے حدود سے باہر قدم رکھنے لگتا ہے (لیکن بعض اوقات کانت (Transcendental) اور (Transcendent) کو ہم معنی الفاظ کے طور پر استعمال کرتا ہے) لیکن وہ کہتا ہے کہ اگر سائنٹفک علم کے علاوہ کسی اور طریقے سے ہم خدا کی مہتی کے محقق ہو جائیں تو ہستی مطلق کا تصور بہت اہم ہو جاتا ہے کیونکہ اس طرح سے وہ تمام حسی اور حسی آلائشوں سے پاک ہو جاتا ہے۔

تخلیلی فلسفے کے اس تمام اعتقاد کا ماحصل یہ ہے کہ وہ ایک فلک بوس مینار کھڑا کرنا چاہتا ہے۔ لیکن جو مواد اس کے پاس ہے وہ فقط ایک مکان کی تعمیر کے لئے کافی ہو سکتا ہے۔ اونچے اونچے مینار اور ان کے شامل باعد الطبیعیاتی نظامات کانت کو پار ہو معلوم ہوتے ہیں وہ کہتا ہے کہ میرا مقام ان میں نہیں بلکہ تجربے کے زرخیز وادی میں ہے۔ کانت کے تخلیلی مابعدیہ نے اپن کے معماروں کی طرف اپنے لئے یہ کسرتان سمجھا کہ لوگوں کے رہنے کے مکان تعمیر کریں۔ اس لئے وہ اس معمار کی طرح ہوائی قلعے بناتے ہیں کانت نے اس کو تنگ عزت نہیں سمجھا کہ تجربے کی میت مگر زرخیز وادی میں مصروف کار رہے جب تک کہ اس کو اپنے سامنے لامحدود وسیع افق نظر آتی ہے اس کے نظریہ تصور میں اسی پر زور دیا گیا ہے کہ اعلیٰ ترین زندگی سعی لا متناہی کی زندگی ہے ایک پتھر دوسرے پتھر کے ساتھ موزونیت سے جتنا ہوا چلا جاتا ہے گو اس کو معلوم ہے کہ آسمان اس سے ہمیشہ دور رہے گا۔

کانت کی صورت اساسی انداز فعلیت اور محدود نفس انسانی کی تعلیم نے لینگ (Lessing) کے اس فلسفے کے لئے عمیق اور مستحکم بنیاد قائم کر دی کہ سعی لا متناہی انسان کا سچا ذہن ہے۔ کانت کے لئے اس خیال کی اہمیت محض نظری نہیں تھی جیسا کہ ہم آگے چل کر کانت کی اخلاقیات میں دیکھیں گے اس کے مکمل اور صحیح معنی عمل کے شعبے میں واضح ہوتے ہیں

### فلسفہ فطرت

اگر ہم کانت کے نظریہ علم کا جائزہ لیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ تنقید عقل

نظری میں اس کا فلسفہ زیادہ تعمیری اور عملیتی ہو گیا ہے۔ بہ نسبت اس کے بیداری کے سالوں کے جب کہ وہ زیادہ تر تجلی اور بحر بی تھا۔ کانٹ کو اب یقین ہو گیا کہ وہ اب ان انسانی اصول کے جو تجربے کو متعین کرتے ہیں، اولیاتی دلائل قائم کر سکتا ہے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں اس میں اس کو کامیابی نہیں ہوئی۔ لیکن اس نکتے کے متعلق اس کو صحت و صداقت کا اس قدر یقین تھا کہ اصول تعلیل کی استخراجی دلیل کے ہیا کرنے پر اکتفا نہ کر کے اس نے فطرت کے اصلی قوتوں و قوانین کی حیثیت میں اس قسم کے دلائل قائم کر نیکی کوشش کی۔ اپنی کتاب (Metaphysischen Anfangsgrunden der Naturwissenschaft, 1786) طبیعیات کی مابہ الطبیعیاتی اساس میں وہ

پہلے مادے کی یہ تعریف کرتا ہے کہ مادہ وہ ہے جو مکان کے اندر حرکت کر سکے پھر یہ بتانا چاہتا ہے کہ اس کا جوہر انجذابی اور اندفاعی قوت کے تعامل پر مشتمل ہے۔ اندفاعی یا ردی قوت کی وجہ سے مکان بھر جاتا ہے اس لئے مادے کے وجود کی یہ سب سے مقدم شرط ہے لیکن اگر نقطہ ہی قوت عمل کرتی تو مادہ لامتناہی مکان میں منتشر ہو جاتا۔ لہذا ایک مخالف قوت ہونی چاہئے جو اس لامتناہی ردی کو روکے اور مادے کے اجزا کو مجتمع کرے۔ لیکن اگر نقطہ ہی انجذابی قوت ہی عمل کرے تو تمام مادہ ایک واحد نقطہ پر مجتمع ہو جائے اسی لئے دونوں قوتیں مادے کے جہر کے اندر موجود ہیں کانت نے یہاں پر ایک ایسا قدم اٹھا یا جس کی نیوٹن نے جرات نہیں کی تھی اس نے جذب کو فطرت کی ایک اصلی قوت قرار دیا۔ اور چونکہ اس کو یہ یقین ہو گیا کہ وہ مادے کی ماہیت کی یہ توجیہ کر سکتا ہے کہ مادہ وہ حرکت کرنے والی شے ہے جو مکان میں مدرک ہوتی ہے اور وہ فطرت کی دو اصلی قوتوں کے تعامل کا نتیجہ ہے اس لئے وہ نظریہ ذرات کو رد کر دیتا ہے جس کی اس نے تیس برس پہلے اپنی کتاب (Monadologia Physica) میں تائید کی تھی اس کی اس کوشش نے کہ مادے کو قوتوں سے اخذ کیا جائے اور فلسفہ فطرت میں اسلوب ترکیبی کے اطلاق نے، رومینٹک (Romantic) تحریک کے تخلیقی فلسفہ فطرت کے لئے راستہ صاف کر دیا۔ وہ رفتہ رفتہ اس مانتفاک انداز فکر سے بیگانہ ہو گیا جس نے اس کے فلسفیانہ ارتقا میں اس قدر

Monadologia Physica

اہم حصہ لیا تھا تاہم کائنات اس پر قائم رہا کہ تمام مادی مظاہر کی خدایں سائنسٹک توجیہ ہونی چاہئے۔ اس تصور سے کہ مادہ وہ ہے جو مکان میں حرکت پذیر ہو سکے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ مادی تغیرات کی تمام علتیں خارجی ہوتی ہیں اس لئے ان کو مکان ہی میں اس نقطہ سے باہر تلاش کرنا چاہئے جس کی حرکت میں تبدیلی واقع ہوئی ہے طبیعیات کا تمام دار و مدار اسی اصول پر ہے۔ ہائیلوزوایزم (Hylozoism) یعنی مادے کا پھیلنا کہ اس کے اندر باطنی قوتیں اور باطنی زندگی ہے، یہ صورت میں طبیعیات کی موت ہے وہ اعتراض جو کائنات کے ثبوت اصول تعلیل پر وارد ہوا تھا وہ اس کے قانون استقلال کے استخراج پر بھی ہو سکتا ہے کہ تحقیق کے لئے کسی تصور کا ناظرانہ نصب العین ہونا یہ ثابت نہیں کرتا کہ وہ خارج میں ایک حقیقی قانون کی حیثیت رکھتا ہے لیکن جس شدت سے کائنات قانون استقلال پر زور دیتا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ اپنے اس شدید تقاضے کو کم کرنا نہیں چاہتا کہ ہر حالت میں فطری مظاہر کی سائنسٹک توجیہ ہونی چاہئے۔

اپنی طر کے آخری سالوں میں کائنات جس علمی کام میں منہمک رہا وہ یہ تھا کہ ترکیبی طریقے سے اپنی کتاب طبیعیات کی مابعد الطبیعیاتی میں قائم کردہ عام اصول سے خود طبیعیات کی طرف عبور کرے۔ لیکن یہ ایک ناممکن کام تھا اور اس کے سر انجام نہ پاسکے کی صورت ہی وجہ نہیں تھی کہ بڑھاپے کی وجہ سے اس مفکر کے قوئے فاضل ہو گئے تھے۔ لیکن اس کوشش سے ثابت ہوتا ہے کہ ترکیبی اور عقلیتی میلان اس پر کس قدر غالب آیا تھا۔

# باب چہارم

(Ethics) اخلاقیات (Critique of Practical Reason)



کانٹ کا نظام اخلاقیات اسی شکل میں سب سے زیادہ معروف ہے جو اس نے آخر میں اختیار کی اس کا نہ صرف اس کے معاصرین پر گہرا اثر پڑا بلکہ اس کے بعد آنے والے مفکرین نے بھی اس کو ایک مخصوص اخلاقی نقطہ نظر کا نمائندہ شمار کیا ہے اس کی خصوصیتوں میں سے جو اس کے عام نظام کی خصوصیتوں میں سے ہیں اول یہ ہے کہ اس کے نزدیک انسان کی نیکی کا قانون اس کی اپنی فطرت کے جوہر میں موجود ہے یہ قانون انسان کے لئے مخصوص ہے اور جب اس کو وہ قانون انفس حاصل ہوتا ہے تو اس کی زندگی میں اس کا عملی تحقق ہونے لگتا ہے۔ اس کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس نے اخلاقیات کو خالص نظری علم اور نیز مابعد الطبیعیات و دینیات سے آزاد کر دیا اور کہا کہ انسان کی طبیعت کے علم پہلو میں اسکی مستقل اساس موجود ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ اگرچہ اخلاقی قانون انسان کی اپنی فطرت میں پایا جاتا ہے لیکن اس میں ایک طرح کی شدت اور وقار پایا جاتا ہے وہ انسان کے انفرادی حدود سے ماورے شامہ کرتا ہے اور اس کو محسوس کرتا ہے کہ وہ ایک عظیم الشان روحانی مملکت کا شہری ہے اور اس کی وجہ سے انسان پر فطرتی لذت اور خود غرضانہ اور حسی میلان پر ادائیگی فرض کو ترجیح دینے لگتا ہے کانٹا ایک طرف تو دینیات کو برطرف کرتا ہے کیونکہ اس کا دعویٰ ہے کہ اخلاقیات مذہب

سے آزاد ہے اور دوسری طرف عقلیت سے الگ ہو جاتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک انسان کی عملی فطرت یعنی اس کا ارادہ اس کا اصلی جوہر ہے۔ اس کے علاوہ وہ مروجہ لذتیت کی تحقیر کرتا ہے کیونکہ وہ بیانگاہ دل اعلان کرتا ہے کہ اخلاقی فرائض غیر مشروط ہیں اور نتائج کے نفع و ضرر سے متعین نہیں ہوتے۔ ایسے اخلاقی افکار ایک بلند حریت کی فضا میں پرواز کرتے ہیں۔

کانٹ کے نظام کے تفصیلی بیان سے پہلے یہ ضروری معلوم ہونا ہے کہ کانٹ کی ترقی فکر کا جو بیان ہم قلمبند کر چکے ہیں اس میں اس تحقیق کا اضافہ کریں کہ ایسا اخلاقی نظام کس طرح پیدا ہوا۔

جیسا کہ ہم کانٹ کے سماج حیات میں بیان کر چکے ہیں اس کی اخلاقیات کی صورت بندی میں متعدد عناصر نے کام کیا۔ کانٹ کی تقیاناہ (pietistic) تربیت کا اثر اس کی اخلاقیات کی شدت میں نمایاں ہے۔ اس کے معاصرین بھی اس اثر سے واقف تھے۔ ٹیلر نے گوٹے کو ۲۲۔ دسمبر ۱۷۹۵ء کے ایک خط میں لکھا "کانٹ میں بھی ہمیشہ تو تمہارے طرح ایک ایسی بات پائی جاتی ہے جس سے یہ خیال ہوتا ہے کہ ایک راہب خانقاہ سے نکل کر باہر آگیا ہے لیکن اس کے اثرات ابھی تک اس کی سیرت سے معدوم نہیں ہوئے، لیکن میرا خیال ہے کہ بعض لوگوں نے جن میں شوہن ہائیر بھی ہے اس اثر پر حقیقت سے زیادہ زور دیا ہے کانٹ کی ذہنی ترقی کی رفتار کو بغور مطالعہ کرنے کے بعد یہ مسئلہ اس قدر سہل نہیں رہتا اس کی تربیت طفلی کے یہ اثرات دیگر عناصر کے عمل سے بلکہ حد بدل گئے ہیں اس کے علاوہ کانٹ کی طبیعت کے بعض پہلو اضافی شدت کے مخالف بھی تھے اس کے نظام کی معین صورت پندیرسی سے پہلے کانٹ کے اخلاقی تفکر کی دو منازل الگ الگ معلوم ہوتی ہیں

### (الف) پہلی منزل (۱۷۶۲-۱۷۶۶)

اس زمانے میں اس پر روسو کا اثر بہت نمایاں تھا۔ ۱۷۶۲-۶۳ء کے مسافر خیز سال میں غالباً یہ اثر ہیوم کے فلسفے کے دوش بدوش اس کی طبیعت



میں موجود تھا۔ ادوائٹین (dogmatists) اخلاقی اور نظری دونوں عالموں کو اپنے حقائق سرمدیہ کے زیر نگیں لانا چاہتے تھے۔ اس کے برخلاف روسو نے یہ مطالبہ کیا کہ مخصوص انسانی فطرت کا مطالعہ کیا جائے اور یہ تب ہی ممکن ہو سکتا ہے کہ اس فطرت کو آزادانہ ارتقا کا موقع دیا جائے اس لیے تمام نظریات اور تنظیم حیات کی اہمیت محض بالواسطہ اور سبلی ہے۔ فرضی اور موهوم حاجتیں خواہ وہ روحانی ہوں اور خواہ مادی برطرف کر دینی چاہئیں انسان کا اصل وقار محض زیر کی اور وضاحت فہم میں نہیں بلکہ دل کی گہائی اور اس کے سوز و گداز میں ہے۔ روسو کی تعلیم سے کانٹ نے انسان کی قدر و قیمت کا ایک نیا معیار حاصل کیا۔ اس نے خود بیان کیا ہے کہ اس سے پہلے وہ اپنے زمانے کی طرح عقلی تنویر کو خیرا علی سمجھتا تھا اور جاہل عوام کو حقارت کی نظر سے دیکھتا تھا۔ روسو نے اس کو یہ بتایا کہ انسان بحیثیت انسان حالت میں قابل احترام ہے انسان کی شخصیت کے وقار کے تصور کے لیے کانٹ روسو کا رہن منت ہے اور کانٹ آخر دم تک اس خیال پر قائم رہا اس زمانے میں انگلستان کے فلاسفہ اخلاقیات شافٹسبری، جین اور بیوم کا بھی اس پر اثر تھا اور وہ اپنے اس وقت کے سامعین کو ان کی تصانیف کا حوالہ دیتا تھا اور امید کرتا تھا کہ وہ انھیں کی سمت فکر میں اور آگے بڑھ سکتا ہے علم اور تاثیر کا فرق جو اس کی نفسیات اور اخلاقیات دونوں میں پایا جاتا ہے زیادہ تر فرانسیسی اور انگریزی اثرات کا نتیجہ تھا شاید وہ اس امر میں سوتسز اور منڈل زون کے بھی زیر اثر ہو جو اس مسئلے میں اس کے المانی پیشرو تھے۔

اس زمانے کے متعلق فقط کانٹ کی یادداشتوں سے مدد مل سکتی ہے ان کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت اس کا نظریہ اخلاق یہ تھا کہ بر قسم کا اخلاقی حکم ایک قسم کے تاثیر سے سرزد ہوتا ہے اور ایک بلا واسطہ تاثر اس کا ماخذ ہوتا ہے اپنی دلچسپ مختصر تصنیف (Beobachtungen über des Gefühl des Schönen und Erhabenen) (حسن اور عظمت کے تاثر کی نسبت کچھ خیالات) میں وہ اخلاقی احساس کو انسانی فطرت کے (حسن و وقار

کا احساس قرار دیتا ہے۔ یہ اخلاقی نظریہ اس نفسیاتی اساس کی وجہ سے کانٹ کے اس مخصوص نظریے سے مختلف ہے جس میں اس نے نفسیات کو پیش قدمی ڈال دیا نفسیات اخلاق میں وہ بلا واسطہ تاثر پر ہی اکتفا نہیں کرتا بلکہ تقابلی نفسیات کی طرف قدم اٹھاتا ہے اور تحقیق کرنا چاہتا ہے کہ کس طرح حسن اور غفلت کا احساس جو اخلاقی احساس کو بھی شامل ہے مختلف قوموں مختلف طبیعتوں یہاں تک کہ مرد و زن میں بھی مختلف ہوتا ہے اس زمانے کے لکھے ہوئے ایک مختصر مضمون میں وہ کہتا ہے ”اخلاقیات کی مابعد الطبیعیات کے اساسی اصول کو قائم کرنے میں ہمیں انسانوں کے اخلاق میں اُن فرق کا بھی لحاظ رکھنا چاہیے جو تعلیم و تربیت، زمانہ، حکومت، قوم، آب و ہوا اور جنس کے اختلافات سے پیدا ہوتے ہیں“ ۶۶-۶۷ء کے خطبات کے اعلان میں وہ یہ ارادہ ظاہر کرتا ہے کہ میں اخلاقیات میں ایک ایسا طرز تحقیق اختیار کروں گا جو ہمارے زمانے کا ایک شاندار انکشاف ہے اور وہ یہ ہے کہ پہلے تاریخی طریقے سے اور فلسفیانہ طور پر اس کا تعین کیا جائے کہ انسانی طبائع میں دراصل کیا واقع ہوتا ہے پھر اس کے ہم یہ کہہ سکیں کہ جو ناکیا چاہیے۔ اس بات کو اچھی طرح تحقیق کر لینا چاہیے کہ انسانی طبیعت کے مستقل عناصر کیا ہیں اس کے بعد یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان گھڑ سادگی اور حکیمانہ سادگی میں الگ الگ کس قسم کا کمال انسان کے نمایاں شان ہے اور ان دونوں حالتوں کے حدود سے ماورے اس کی طبیعت کا نصب العین کیا ہو سکتا ہے۔

لیکن اپنے اخلاقی افکار کی اس پہلی منزل میں بھی کانٹ نے بلا واسطہ و میدان کو کبھی تمام اخلاقیات کے لئے کافی نہیں گردانا چنانچہ ایک جگہ وہ کہتا ہے کہ ”نیک کی بنیاد کچھ اصولوں پر قائم ہوتی ہے جو اپنی وسعت اور تعمیم کی نسبت سے عظیم و شریف ہوتے ہیں یہ اصول عقلی قواعد کے مرادف نہیں ہوتے بلکہ ایک تاثر پر مبنی ہوتے ہیں جو ہر انسانی سینے میں پایا جاتا ہے اور وہ انسانی فطرت کے حسن و وقار کا تاثر ہے۔ اس بیان میں جو خصوصیت ہے وہ کانٹ کے اخلاقیات کے تمام مارج میں پائی جاتی ہے، انسان کی ادنیٰ فطرت کے

اخلاقی اصول کا تفوق۔ کانٹ کہتا ہے کہ اس قسم کے اخلاقی احساس میں ایک قسم کا رنج و ملال پایا جاتا ہے جب کوئی عظیم الشان مقصد ایک تیار روح کے سامنے آتا ہے تو وہ اپنے خطرات کو محسوس کرتی ہے اور تعین ذات و نفس کشی کے محسوس کام کے لئے تیار ہونے لگتی ہے۔ ایک زندہ دل اور اُمید بخش شخص محض میں اس قسم کی مشکلات کا احساس نہیں ہوتا۔ اس کے اخلاقی تاثر میں عظمت کا احساس نہیں بلکہ حُسن کا احساس ہوتا ہے اس کے اخلاقی عمل کا مدار اصول پر نہیں بلکہ ایک خاص وقت کے تاثر پر ہوتا ہے۔ کانٹ نے کئی اصول کی ضرورت پر جو زور دیا ہے وہ اس کے طریق تقابل کے متانی نہ ہونے کے مطابق اخلاقی تاثر میں کثیر اختلافات کا امکان تسلیم کیا گیا ہے۔ شاید اسی تناقض کے احساس سے کانٹ نے اس انداز فکر کو چھوڑ کر دوسری راہ اختیار کی۔ انجیاتی اخلاقیات کی بنیاد پر اسکی آخری تصنیف بھوتوں کو دیکھنے والے کے سپنے میں (Dreams of a Ghost Seer)

(ب) دوسرے درجہ (۱۷۹۱ء - ۸۰ء)

۱۷۹۱ء سے کچھ پیشہ کانٹ کے فلسفے میں جو انقلاب پیدا ہوا اس کی وجہ سے اس نے جو اس اور عقل یا مادہ اور صورت میں ایک بین فرق اور حد فاصل قائم کر دی اور اس پر زور دیا کہ علم کے اندر کئی سمت کے عناصر عقل اور صورت پر مبنی ہیں۔ یہ بالکل ممکن ہے کہ کانٹ نے عقل اور جس کا یہ امتیاز نظری عالم سے پہلے عملی یعنی اخلاقی عالم میں قائم کیا ہو اس وقت سے تاثر کو بھی دوسری ہی سمت رکھ لیا۔ یہ جو رخا بالاً مفصل ذیل طریقے سے واقع ہوا۔ حُسن و عظمت میں جس کانٹ نے کئی اصول کو نہایت اہم قرار دیا تھا کہ یہی ہماری فطرت کے فاعل اور متعلقات ہیں اس کے مقابلہ میں دوسرے عناصر متغیر اور متغیر ہیں۔ تاثر کو اصول کا معیار قرار دینے سے اعلیٰ بنیاد تجربی اور ناپائیدار معلوم ہوتی تھی۔ اس توقع کے ساتھ کہ عقلی علم تجربے سے آزاد ہو کر بھی حاصل ہو سکتا ہے قدرتی طور پر یہ کوشش بھی شال ہو گئی کہ اخلاقیات کے لئے بھی ایک ایسی عقلی اساس دریافت کی جائے جو تجربے کی متنازعہ جوہر سے نجات دے اور اپنے مقالے میں اس لئے شافٹسبری کے نقطہ نظر کو ترک کر دیا اور اس پر ایمانوئل کی الزام لگایا۔

اب اس کو خیال پیدا ہوا کہ علم اخلاق کو بھی فاضل عقلی علم ہونا چاہیے۔ اخلاقی تصورات  
 تجربے سے نہیں بلکہ فاضل عقل سے حاصل ہوئے ہیں۔ اس مقالے اور تنقید عقل نظری کی  
 تصنیف کے درمیانی زمانہ میں کانٹ کے اخلاقیاتی خیالات کا پتہ ہم کو صرف  
 ان کاغذات سے چل سکتا ہے جن کو وہ غیر مطبوع چھوڑ گیا۔ <sup>۱۷۸۵ء اور ۱۷۸۷ء</sup> کے  
 درمیان کے لکھے ہوئے ایک سو دس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک عملی  
 تصوریت پر زور دیتا ہے یعنی ایک ایسی تصوریت پر جو عقلی اور حکمی ہوجیں کی رو سے  
 مسرت کی اساس انسان سے خارج نہ ہو بلکہ اس کے باطن میں پائی جائے۔ اس  
 خیال کو اس نے ایک منفرد مضمون میں شرح و بسط سے بیان کیا ہے جس کو رائے  
 (Heike) نے شائع کیا (Lose Blatter aus Kant's Nachlass) اس تحریر کی  
 میں نے ایک دوہری جگہ ثابت کیا ہے کہ یہ تنقید عقل نظری کی آخری ترتیب سے  
 پہلے کی ہے جیسے فکر کی باطنی فعالیت تمام عقلی علم کے لئے شرط مقدم ہے اور  
 اسی سے موجد اور آگ اور فہم کا امکان ہے اس طرح مسرت کی قابلیت بھی انسانی  
 ایک ذاتی اور باطنی فعالیت پر منحصر ہے۔ مسرت کا مادہ جیسی ہے لیکن اس کی صورت  
 عقلی ہے۔ ہمیں آزادی اور اختیار اس وقت حاصل ہوتا ہے جبکہ ہمارے ارادے  
 میں داخلی ہم آہنگی پیدا ہو جائے۔ اخلاق ایک عام قانون کی پابندی میں آزاد ہوا  
 نام ہے اور اس کا اظہار اس طرح ہوتا ہے کہ انسان کو اپنی فطرت کیساتھ موافقت  
 معلوم ہوتی ہے مسرت پیدا ہوتی ہے اگرچہ براہ راست مسرت اس کا مقصد  
 نہیں ہوتا۔ اخلاق اور مسرت دونوں کا انحصار نہ خارجی حالات پر ہے نہ داخلی  
 تاثرات پر اور نہ ہر باب اختیار کے احکام پر۔ اس نقطہ نظر کے موافق خیر اعلیٰ  
 اس فعلیت نفس پر مشتمل ہے جس کی بدولت ہر انسان اپنی مسرت کا معمار ہے۔ یہ  
 نقطہ نظر اس سے پہلے اور اس کے بعد کے نظریات سے اس امر میں مختلف ہے کہ  
 اس میں انفرادیت اور عقلی مسرت طلبی پائی جاتی ہے لیکن اس میں اخلاقیات کے  
 صورتی پہلو پر زور دیا گیا ہے۔ کانٹ یہاں پر اپنے اخلاقیاتی نظام کے ایک اہم  
 اصول پر پہنچ گیا ہے کہ قانون کو محض صورتی ہونا چاہیے کیونکہ اس حالت میں وہ  
 تجربے سے اور طے اور آزاد ہو سکتا ہے۔ یہاں پر پہلی دفعہ کانٹ نے صورت

اور مادہ یا عقل اور تجربے کے امتیاز کو جو اس کے تمام فلسفہ میں ایک اساسی اہمیت رکھتا ہے، اخلاقیات پر عائد کیا ہے۔

### (ج) تیسری منزل (۱۷۷۱ء کے بعد)

تین خاص محرکات کی وجہ سے کانٹ نے اپنی اخلاقیات کی مخصوص صورت کی طرف قدم اٹھایا (۱) اس کا تاریخ تمدن اور نفسیات کا نظریہ (۲) تحقیق عقل نظری سے حاصل کردہ اعتقاد کہ عقل نظری کے اصول کلی ہوتے ہیں جو تمام عقلی ہستیوں کے لئے صائب ہوتے ہیں (۳) اخلاقی اساس کا مشاہدہ جیسا کہ علمی زندگی میں ظاہر ہوتا ہے اور اس کی تحلیل (الف) کانٹ شروع ہی سے تاریخ کو ایک عمل ارتقاء سمجھنے لگا تھا اپنی جوانی کی مشہور تصنیف تاریخ فطرت میں اس نے نظام مسمی کے ارتقاء کی نسبت ایک افترض پیش کیا اور اس کے بعد اس نے زمین کی قبل تاریخی حالت اور مبدی وقوع انسانی پر بحث کی۔ جغرافیہ طبیعی اور علم الانان سے اس کو خاص دلچسپی تھی اور انسان کی فطری تاریخ کی تحقیق کا خاص ذوق تھا لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ فطری علم اور اخلاقی احکام کی اساس کی تلاش میں لگا ہوا تھا۔ نظریہ ارتقاء کے دو اہم خیالات کانٹ کے فلسفے میں پائے جاتے ہیں اول اصول واقعیت (Principle of actuality) جس کی رو سے ماضی کی توجیہ حال کی علل سے ہونی چاہئے اور دوسرا یہ قانون کہ حیوانی جمہور میں عملتیں جن پر بہت غلبہ و بعید نتائج پیدا کرتی ہیں۔ کانٹ نے نظریہ ارتقاء کے ذریعے سے روہم کے اس مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کی کہ فرد کی مسرت کا تمدن سے کیا تعلق ہے۔ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ ۱۷۷۱ء اور ۱۷۷۵ء کے درمیان روہم سوگ پر مغر اور معنی خیز تصانیف کے پہلی مرتبہ شائع ہونے پر کانٹ ان سے بے حد متاثر ہوا اس کے بعد ۱۷۸۱ء اور ۱۷۸۵ء کے درمیان اپنی تصنیف غلبہ کے شائع ہونے کے بعد اس نے دوبارہ روہم کے مسئلے کی جانب عود کیا۔ اس کو زیادہ زیادہ یقین ہوتا گیا کہ فرد کی مسرت سے تاریخی ارتقاء کی قدرو قیمت کا صحیح اندازہ نہیں ہو سکتا تجربے اور تاریخ میں انسان کی جو فطرت منکشف ہوتی ہے اس کی نسبت کانٹ میں رفتہ رفتہ باوجود

نگاہ پیدا ہو گئی۔ یہ تجربی قنوط اس کی یادداشتوں اور اس کی تعریف علم الانسان میں بھی پایا جاتا ہے جو بعد میں شائع ہوئی تیز اس کی اخلاقیات اور فلسفہ مذہب کی کتابوں میں بھی نوع انسان کی نسبت اس کا اظہار ہوتا ہے۔ جمال فطرت انسانی جس پر اس نے حسن و عظمت میں اس قدر زور دیا تھا اب اس کی نظر سے پہنچا ہوا گیا اور وہ کہنے لگا کہ ہم ایک بزدل شہت اور جموئی نوع ہیں اور حماقت اور بغض و حسد ہماری امتیازی خصوصیتیں ہیں۔ علم الانسان میں وہ ان الفاظ کا جو فریڈرک اعظم نے خوش پس سولز کو مخاطب کر کے کہے تھے، استعجاب حوالہ دیتا ہے عزیز من سوائزر کر ہم کس ملعون نسل کے لوگ ہیں، "ملعب عالم میں انسان کا ظہور نہایت ناگوار واقعہ معلوم ہوتا ہے۔ فطرت کی طرف سے جو تکلیف انسان کو پہنچتی ہے وہ اس کی عشر عشر بھی نہیں جو انسان سے انسان کو پہنچتی ہے۔ کائنات اس مسئلے کو مصلحہ ذیل طریقے سے حل کرتا ہے۔ ارتقا پر کی بنے خبری میں نوع کی ایک فطری غایت کی طرف کوشاں ہے یہ غایت اسی اختلاف حسد اور کلفت کے ذریعے سے پوری ہو سکتی ہے اور افراد اگر اس غایت سے واقف بھی ہوں تو بھی اس کی طرف کچھ توجہ نہ کریں کائنات نے ایک چھوٹی سی دھچپ تصنیف میں اس خیال کو شیرج و بہرہ سے لکھا ہے اس کے بعد خاص طور پر روسو کا حوالہ دیتے ہوئے ایک تصنیف آغاز نوع انسان کا اغلب نظریہ میں اسکو

(Mutnasslichen Anfang des Mensclan-Geschlechts 1786)

بیان کیا ہے نوع کی زندگی کے اسباب و بشر الط فرد کی زندگی سے مختلف ہیں۔ انسان کی فطرت کا حیوانی پہلو ایک فرد کی زندگی میں کامل نشو و نما یا سکتا ہے۔ لیکن انسانیت کے مخصوص صفات جو ہمیشہ ایک ذمی عقل پہنچتے ہیں اس میں بائے جاتے ہیں پوری نوع کی زندگی میں تکمیل پا سکتے ہیں۔ عقل کے ارتقا کے لیے بے شمار نسلیں درکار ہیں کیونکہ علم و فن طویل ہے اور زندگی مختصر۔ ایک نسل جو کچھ حاصل کر سکتی ہے وہ آٹنے والی نسل کے لئے نقطہ آغاز بن جاتا ہے اسی طرح نوع انسان آگے بڑھتی جاتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ منزل مقصود تک پہنچنے سے پہلے مادہ ترقی میں فرد پر بہ نسبت اس کی جلی خالت کے بہت زیادہ تکلیف وارد ہوتی ہے کائنات اس نقطہ پر بہت زور دیتا ہے کہ نوع انسان کو پہنچتی چمکی سے بہت پہلے

جسمانی پہنچائی حاصل ہو گئی ہے اور تمدن کی ترقی سے عدم مساوات میں بھی ترقی ہوتی ہے۔ اگر فطرت کو فرد کی ترقی ہی مقصود ہوتی تو انسان حیاتِ جبلت کی جنت میں رہتا (بہر تقدیم روایت میں اسی جنت سے نکل جانے کا نام زوالِ آدم گناہِ آدم ہے) جب انسان عقل کے راستے پر ڈال دیا گیا تو اس پر لازم ہو گیا کہ وہ زندگی کی تمام راہ کو پھر شروع سے طے کرے تاکہ یہ نئی بصیرت تنظیمِ حیات میں جبلت کی جگہ لے سکے۔ اب ہر فرد کا فرض ہو گیا کہ فوری مسرت کے حصول کی بجائے اختیاری فعلیت سے اپنے آپ کو مسرت کے قابل بنائے لیکن اس مقصد کے حصول کے لئے شرطِ مقدم یہ ہے کہ ایک آزاد قانونی اور عمرانی جماعت جو انجام کار تمام نوعِ انسان پر متکفل ہو قائم ہو۔ لیکن ایک ایسی جماعت جس کے اندر قانون کی متابعت میں ایک فرد کی آزادی تمام دیگر افراد کی آزادی کے متوافق ہو۔ جتنی شدید ضرورت اور مجبوری سے وجود میں آسکتی ہے۔ انسان اکٹھے رہتے ہوئے بھی ہمیشہ ایک دوسرے سے برسرِ پیکار رہتے ہیں۔ انسانوں کو ایک دوسرے کی ضرورت ہے لیکن افراد اور ملکیتیں ہوس کی وجہ سے ایک دائمی جنگ میں مبتلا رہتی ہیں یہ پکار بھی نہ رہی ہے کیونکہ اس کے بغیر نوعِ انسان کا اہل سے فنا ہو جائے اور اس کے ممالکات نشو و نما نہ پاسکیں۔ جنگل میں درخت ایک دوسرے کو روشنی اور ہوا سے محروم کر دینے کی کوشش کرتے ہیں لیکن اسی کشمکش کی وجہ سے ہر درخت کو مجبوراً بلند ہو کر روشنی اور ہوا سے مستفیع ہونا پڑتا ہے اور اس میں حسنِ قیامت پیدا ہو جاتا ہے۔ تمام تمدن ہر قسم کی صنعت اور تمام اجتماعی نظام منافی جماعتِ میلانات کا ثمر ہے متخالف قوتوں کی پیکار کی وجہ سے لوگ قاعدتاً کی پابندی کرتے ہیں اور کمال پیدا کرنے کے لئے اپنی فطری میلانات کی تربیت کرتے ہیں۔ لیکن فطرت کی اس سعی تکمیل میں بے حد رنج و محن برداشت کرنا پڑتا ہے۔ جبلی فطرت سے عقلی تہذیب کی طوفانِ غیب کا زمانہ نہایت کاوش کا زمانہ ہے۔ روسو کا فطری حالت کو نیم تمدن پر ترجیح دینا ایک لحاظ سے صحیح تھا۔

کامنٹ کا یہ مطلب نہیں کہ وہ بعید نصب العین جس کی جانب تاریخ کے قدم اٹھ رہے ہیں انسانی اغراض کا محض ایک خارجی توافق ہے۔ اصل ترین

تہذیب میں ترکیب نفس یعنی اخلاق بھی داخل ہے اور جو خوبی اخلاق طبیعت سے سرزد نہیں ہوتی وہ محض غائش اور آراستہ گندگی ہے۔ کانٹ کے نزدیک اخلاق انسانی تعلیم و تربیت کا سنگ محراب ہے جس کے ذریعہ اس نے صوب سے پہلی مرتبہ الہیات اخلاقیات کے اساسی اصول (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) میں یہ بیان کیا کہ اخلاقی قانون کی جو صورت ایک روشن ضمیر میں ظاہر ہوتی ہے اس کا لب لباب یہ ہے کہ ”اس طرح عمل کر کہ تیرے عمل کا قاعدہ کلی قانون بن سکے نیز ہر انسان کے ساتھ اس طرح سلوک کر کہ گویا وہ خود بھی صاحب مقصد مہتمم ہے اور کسی انسان کو محض ذریعہ قرار نہ دے“ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کانٹ جس طریقہ کو اپنے متعین اخلاقی نقطہ نظر سے اخلاقی قانون یا فرض قرار دیتا ہے وہ حقیقت میں تاریخی ارتقا کے نصب العین کی پیش بیانی ہے جیسے کہ نظری علم میں علت اور کثیت کے اولیائی اصول آئندہ ہونے والے واقعات کے انداز کو پہلے سے بیان کر دیتے ہیں انسان کے تجربے اور اس کی حاجتوں سے اخذ کردہ نصب العین کہ انسانی جماعت کو حزب الاحرار ہونا چاہیے ایک ایسا نصب العین ہے جو مختلف صورتوں میں اخلاقیات اور مذہب کی تاریخ میں بار بار پیش کیا گیا ہے کانٹ کے لئے یہ غایت ایک طرف تاریخ کی منزل مقصود ہے جس کی طرف انسان امانیت اختلاف حاجت اور مصیبت کی ہفتخوان میں سے گزرتا ہوا بڑھ رہا ہے اور دوسری طرف بھی اخلاقی قانون ہے جو ہر فرد بشر کے سینے میں موجود ہے کانٹ کی اخلاقیات میں ایک تاریخی نصب العین کو اصول کی صورت میں بیان کر دیا گیا ہے اور وہ اس قدر زیادہ لیاقتی نہیں جتنے کہ وہ اس کو سمجھتا تھا دیگر تمام نصب العین کی طرح اس نصب العین کے ڈھالنے میں بھی تجربہ کا حصہ ہے۔ کانٹ کے نزدیک ایک فرد کی محدود قابلیت اور حسی فطرت کے مقابلے میں اخلاقی قانون کو عظمت اور اخلاق حاصل ہے، لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ انسانی نوع کا نصب العین ہے جو فرد کے شعور میں محسوس ہو رہا ہے۔ اس امر میں نہ صرف اخلاقی قانون کا بلکہ تمام نوعی جبلتوں کا راز مضمر ہے۔ کانٹ کے نزدیک تمام تاریخ میں فرد اور نوع کے مقاصد میں ایک عظیم مخالفت پائی جاتی ہے اس کی وجہ سے اس نے اخلاقی قانون اور انسان کی زندگی کے تجربی عناصر میں ایک ناقابل عبور حد حاصل قائم کر دی۔ نفسیات کے ذریعے سے وہ اس



خلیج کو پر نہ کر مٹکا نفسیات سے اخلاقیات کی طرہ اس کو غلامی سے جہت کرنا پڑا اس سے پہلے وہ اخلاق کو ارتقاء سے تمدن کی انتہائی منزل قرار دے چکا تھا لیکن اس کے بعد وہ اس خیال پر آگیا کہ یہ ناممکن ہے کہ فطری ارتقاء کوئی درجہ بھی اخلاقی قانون کے اطلاقی تقاضوں کو پورا کر سکے۔ جس تاریخی سیٹھی سے وہ اپنے اخلاقی اصول تک پہنچا تھا اسے بام پر پہنچنے کے بعد گرا دیا۔

اخلاقیات کے آخری متین صورت میں کانت کی علمائی تحقیقات (تنقید عقل نظری) کا اثر صاف نمایاں ہے۔ تنقید عقل نظری کے شائع ہونے کے دوسرے سال ہی کانت نے اصول اخلاقیات کی تصنیف شروع کر دی جو عیاں اس خط سے معلوم ہوتا ہے جو باسن نے ۱۱ جنوری ۱۷۸۲ء کو بارٹکنوف کو لکھا، عالم عقل میں ایک بین فرق قائم کرنے کی کوشش کے باوجود اس کے نظام میں ان دونوں کا نہایت قریبی تعلق معلوم ہوتا ہے۔ تنقید عقل نظری کے اندر ایک مفیال یہ تھا کہ تجربی عالم یا فطرت ہمارے لئے اس شہ پر غلبہ میں آسکتی ہے یا نہیں اس کا جواب یہ ہو جو سب کے لئے یکساں طور پر ترجیح ہوں۔ اب کانت اخلاقی قانون کو بھی بائین فطرت کا عامل تصور کرتا ہے۔ تمام ممکن اعمال کے لئے ارادہ کے ایک قانون کی صحت قوانین عامہ کے مطابق وجود اشیا کے باہمی ربط کے مطابق ہے۔ اس لئے اخلاقی قانون کے غیر مشروط یا اطلاقی حکم کو یوں ادا کر سکتے ہیں۔ فقہاء ایسے امور کو یہ عمل کہ جن کی نسبت تو یہ خواہش کر سکے کہ وہ عام ہو جائیں جس طرح قانون عقیق سے موجودات کا ایک عالم کبریہ سے لئے کھل جاتا ہے اسی طرح اخلاقی قانون سے ہم ایک تصوری اور نصب العینی عالم میں داخل ہوتے ہیں۔

نظری علم میں سوال یہ ہوتا ہے کہ کیا نیک یہ۔ نتیجہ بات میں مطلق اور کلی صحت پائی جاتی ہے لیکن اخلاقی عمل میں سوال یہ ہوتا ہے کہ میرے اعمال میں کیا نیک حقیقی صواب پایا جاتا ہے۔ تمام مستقل حقیقت کی بنا پر قانون ہے۔ ان قوانین میں بھی جو کانت کی اخلاقیات کی دوسری منزل کی ہیں داخلی قوانین یا انسان کے تار و دوئی باہمی موافقت کو اصل اصول قرار دیا گیا ہے۔ اس انداز نگاہ میں اور بھی سرفہم ہوتی ہے جب کہ تمام افرادیت کو خارج کر دیا جاتا ہے وہ اسے عمل کا قانون

روحانی ہستیوں کے ایک عالم کا قانون ہے۔ جب میں اپنے پردہ و سرے انسانوں سے مختلف حکم لگاتا ہوں تو خود اپنی ذات سے متناقض ہو جاتا ہوں۔ لیکن تجربے سے ایک کلی قانون کبھی ثابت نہیں ہو سکتا اس کے برعکس خود تجربے کا امکان ہی فقط کلی قانون کی بنیاد پر ہو سکتا ہے۔ یہ بات علماء اور نظریہ پردازوں حیثیتوں سے صحیح ہے۔ نفسیات اور تاریخ سے جس انسانی فطرت کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے اس سے قانون اخلاق کی تاسیس نہیں ہو سکتی لہذا اس قانون کا ماخذ تجربے سے ماوراء ہے اور اس کی کوئی تجویزی یا علمی قویہ نہیں ہو سکتی۔ مزید برآں عینی انسانی فطرت تجربے میں آتی ہے وہ اخلاقی قانون کے زیرِ عنان ہوتی ہے اس لئے وہ خود اس قانون کا ماخذ نہیں ہو سکتی۔ تجربہ ہمیشہ اضافی اور مشروط ہوتا ہے لیکن قانون غیر مشروط اور اطلاقی ہوتا ہے۔ اگر عقل تمام مظاہر کو اپنے اطلاقی قوانین کے تحت میں لانا چاہتی ہے تو اس کے لئے لازمی ہے کہ وہ مظاہر سے خارج اور ان سے بالاتر ہو لیکن مظاہر سے خارج ہونے کے باوجود قانون انسان کی اپنی فطرت ہی کا قانون رہتا ہے مگر اس کا ماخذ انسان کی فطرت کا وہ پہلو ہے جو تجربے کے اندر داخل نہیں ہوتا اس کا مصدر انسان کا عقلی جوہر ہے نہ کہ مظہری شوہد یا الفاظ دیگر عین ذات نہ کہ حسی وجود تنقید عقل نظری میں بھی کانت کہ چکا ہے کہ عقل خود مظہر نہیں اور حسی اسباب کے تحت ہے۔ عقل کی اس مادرِ انیت کے نظریے سے معلوم ہوتا ہے کہ جن اصولوں نے کانت کی اخلاقیات میں ایسی اہم تبدیلی پیدا کر دی وہ اس کی تعینیت کبیر ہی کے دوران میں صورت پذیر ہو چکے تھے۔ تنقید عقل نظری میں وہ کہتا ہے کہ قانون کی خالص صورت کا مظاہر سے کوئی تعلق نہیں۔ اس کے برعکس قانون کے ذریعے سے انسان تمام عالم مظاہر سے آزاد ہو جاتا ہے۔ انسان دو عالموں کا باشندہ ہے۔ عقلی عالم کے رکن ہو چکی حیثیت سے وہ اپنی حسی اور مظہری حیثیت کے لئے قانون وضع کرتا ہے وہ خود شارع بھی ہے اور پابند شریعت بھی۔ خود ہی حاکم ہے اور خود ہی رعیت۔ اطلاق کی تلاش میں اس کو اپنی تمام فطرت سے باہر جانے کی ضرورت نہیں فقط اپنی حسی اور مظہری فطرت سے الگ ہونے کی ضرورت ہے۔ انسان کی زندگی میں امر و نہی کا وجود اسی لئے ہے کہ وہ آمر بھی ہے اور مامور بھی، عالم حسی سے بھی تعلق رکھتا ہے اور عالم

عقلی سے بھی۔ لیکن اس نظریے سے کانٹ نے یہ ناممکن کر دیا کہ اخلاقی قانون کی کوئی توجیہ ہو سکے یا یہ سمجھ میں آ سکے کہ تجربی عالم میں اس کا اطلاق کس طرح ہو سکتا ہے۔ نہ یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ عقل عملی کیسے بن جاتی ہے اور نہ یہ بتا چل سکتا ہے کہ عالم عقلی یا عالم ذات کا عالم مظاہر سے کیا تعلق ہے کوئی خالی انسان یہ نہیں جان سکتا کہ کس طرح عالم عقلی عالم حسی کی تہ میں موجود ہے۔

ہم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ کانٹ کی اخلاقیات کی تصوریت کس طرح بڑھتی چلی گئی۔ اخلاقی قانون کی عظمت اور انسانی شخصیت کا وقار قائم کرنے کے لئے اس نے ان دونوں کو تجربی عالم سے یہاں تک بلند کر دیا کہ قانون کا تجربی عالم سے کوئی تعلق قابل فہم نہ رہا۔ اس نے اخلاق کی بنیاد کو علم کے دور سے خارج قرار دیا اس لئے اس کا بھی وہی مشہر ہوا جو فکر نظری کے اختتام میں اس کے بحث خیز انتہائی تصورات (Limiting concepts) کا ہوا تجربیت سے متباہن و متعارض کوڑھ مارتے ہوئے اس کا قدم تقصوت کی طرف اٹھنے لگا وہ صاف ملو یہ کہتا ہے کہ اخلاق کے لحاظ سے تقصوت تجربیت سے کم خطرناک ہے و متحدہ عقل عملی اس کا کانٹ کی تقصوت کی طرف جاتی ہے جس طرح کہ اس کے زمانے کا تقصوت اتقاہیت (Pietism) کی صورت میں عقلیت کی ترقی میں معاون ہوا۔ اس لحاظ سے کانٹ کے فلسفے میں بڑی ذہنی اختلاف پایا جاتا ہے جب کانٹ یہ کہتا ہے کہ صورت تجربے کی تعلیل سے دریافت ہوتی ہیں تو یہ عجیب ہو سکتا ہے کہ ان کو الگ کر کے جو بے سے بالکل متضاد بلکہ متعارض بنا دیا جائے۔ صورت کا عقلی عالم ایک نہیں ہو سکتا۔ صورت تجربہ اور تعلیل سے حاصل ہوتی ہیں اس لئے وہ اس عالم کی ہیں جس میں سے ان کو حاصل کیا گیا ہے خصوصاً اگر ان کو تجربی عالم میں مستقل صحت عنم کی بنا قرار دیا جائے۔ یہ بات صورتی اخلاق قانون پر بھی اسی طرح قابل اطلاق ہے جس طرح کہ صورت اور ادراک اور مقولات پر۔ کانٹ نے اپنے اخلاقی مقصد کی وجہ سے قانون اخلاق کو عالم عقلی میں رکھ دیا یا کم از کم اس عالم میں داخل ہونے کا دروازہ قرار دیا لیکن باوجود کمال مماثلت قانون تعلیل کو اس شے سے تو دم کھا۔ اخلاقی تصوریت کا اکثر یہی حال ہوا ہے کہ اس میں مبالغہ کرنے سے اس کے اندر تنہا قص و واقع

ہو جاتا ہے۔ یہ اخلاق کی کوئی خدمت نہیں ہے کہ اس کی اساس عالم تجربہ سے ماورائے قیام کی جائے۔ کیونکہ اس کی زندگی اور اس کا تمام عمل اس منظر میں ہے۔ کانٹ کی اخلاقیات کے اساسی اصول میں جو معنی غیر عنصر ہے وہ نفسیات سے روگردانی کئے بغیر بھی قائم رہ سکتا تھا۔ اخلاقی نصب العین اور انسانی فطرت کے ادنیٰ عناصر کا تعلق جس پر اس نے اس قدر زور دیا ہے وہ حقیقت میں ایک نفسی تجربہ ہے کانٹ نے اس کو عالم عقلی اور عالم مظاہر کا تضاد قرار دیکر خواہ مخواہ اس کو ایک خرافاتی لباس میں پیش کیا ہے۔

اپنی اخلاقیاتی تعاینف د اصول اساسیہ ۱۷۸۵ء انتقاد عقل علی ۱۷۸۸ء میں کانٹ کو اس امر میں کامیابی ہوئی کہ معمولی اور واقعی اخلاقی شعور کی تحلیل سے اخلاق کے اصول کو قائم کرے۔ اس کے نزدیک فلسفیانہ اخلاقیات کا کام یہ ہے کہ اسی اصول کو دریافت کرے جسے انسانی عقل اپنے اعمال میں غیر ارادی طور پر استعمال کرتی ہے۔ پہلے وہ اخلاقی مظاہر یا معطیات کو پیش کرتا ہے اس کے بعد اس قانون کو دریافت کرتا ہے جس پر یہ دلالت کرتے ہیں اور آخر میں اس قوت کی تحقیق کرتا ہے جو اس قانون کے مطابق عمل کرتی ہے۔

۱۱ معمولی اخلاقی شعور میں جس انسان یہ جانتا ہے کہ کسی عمل کی اخلاقی قیمت اس کے خارجی اثرات پر منحصر نہیں ہوتی بلکہ اس کا مدار نیت پر ہوتا ہے اصل نیکی نیک ارادے ہی میں ہے۔ خیر کا وجود خارج میں نہیں ہے بلکہ عمل کرنیوالے کی شخصیت میں ہے اس لئے صرف اس عمل کو نیک کہہ سکتے ہیں جو احساس فرض سے سرزد ہو۔ رسم و رواج تجربہ گزشتہ زمانوں کی مثالیں خواہ وہ کیسی ہی عظیم الشان کیوں نہ ہوں کسی عمل کو نیک نہیں بنا سکتیں ان میں سے ہر ایک کو پہلے اخلاقی اصول کی کوئی پرپر کھنا پڑتا ہے۔ مسیح علیہ السلام کی مقدس اتنی کو بھی تسلیم کرنے سے پہلے نصب العین کے معیار پر جانچنا چاہئے۔ اخلاق کی بنیاد نہ دینیات پر قائم ہو سکتی ہے اور نہ نفسیات پر۔ فرض نہ سند سے پیدا ہوتا ہے اور نہ تجربہ سے ہر قسم کا ناثر تجربی حسی اور انائیٹی ہوتا ہے نام نہاد مائے اخلاقی اور ہمدردی وغیرہ بھی حقیقت میں خواہش مسرت کی صورتیں ہیں۔ اخلاق کی امتیازی خصوصیت اس کی

خود اختیاری ہے (یعنی ارادے کی وہ صفت جس کی وجہ سے وہ آپ ہی قانون بن سکتا ہے) قانون کی باطنیت اسی سے لازم آتی ہے۔ خود اپنے ارادے کے زیر نگین ہو کر ہم ہر قسم کے تجربے اور خارجی اقتدار سے آزاد ہو جاتے ہیں اور ہمارا فعل ہماری اپنی ذات سے سرزد ہوتا ہے۔

تجربے سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی فطرت میں ایسے عناصر بھی ہیں جو اس باطنی قانون کے سامنے بڑی کشمکش کے بعد جھکتے ہیں اسی لئے ہم اس کو قانون کہتے ہیں کیونکہ اس کے تقاضے غیر مشروط اور اطلاقی احکام کی شکل میں صادر ہوتے ہیں۔ یہاں پر ہم کو ایک چاہئے اسے واسطہ پڑتا ہے جو ہمارے اپنے ارادے کا ہم ذات ہے لیکن ہمارے اپنے نفس کے دوسرے عناصر اس کی مخالفت کر رہے ہیں۔ ہمارے اندر یہ میلان پایا جاتا ہے کہ ہم اپنے ارادے کے باطنی قانون کی متابعت نہ کریں اور اپنے ذاتی اختیار سے کام نہ لیں اس لئے اخلاقی اعمال میں فرض اور جبر کا احساس ہوتا ہے اور اخلاقی قانون ہمارے وجود کے تجربی عناصر سے بلند تر معلوم ہوتا ہے۔

کانٹ کے نزدیک ہر قسم کے اخلاقی شعور کی تحلیل سے یہ دو پہلو دریافت ہوتے ہیں: قانون کی باطنیت اور عظمت اور انسان کی حقیقی فطرت سے اس کی موافقت، مگر اس کے ساتھ ہی منظر ہی انسان سے اس کی بین مخالفت۔ مرد و مرثیہ انسان کے اندر بھی یہ دونوں پہلو موجود ہوتے ہیں۔ اس سے پہلے کانٹ و مشاہدات میں اخلاقی احساس کے کثیر تنوع کو تسلیم کر چکا تھا لیکن اب وہ تنہیک ادعائی انداز سے انسانی فطرت کو حقیقت سے بہت زیادہ ایک رنگ حلیم کر لیتا ہے لیکن ایسا کرنا تجربہ کو پس پشت ڈال کر ہی ممکن ہو سکتا تھا۔

کانٹ انسانی فطرت کے متناقضات پر بہت زور دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انتہائی مثالوں سے نہایت اجماع معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی فطرت کے اندر کس قدر مختلف اور متضام عناصر اور قوتیں پائی جاتی ہیں تقریباً تمام مثالوں میں جن کی وہ تحلیل کرتا ہے پیکار کا عنصر پایا جاتا ہے۔ مخالفت قوتیں جس قدر زبردست ہوں اور غیر اخلاقی عناصر جس قدر الگ کر دیئے جائیں

اُسی قدر اخلاق کی خصوصیت نمایاں ہوتی ہے عقل عملی کی اسلوبیات (Methodology of the pure practical Reason) میں وہ خاص طور پر اس کی ترغیب دیتا ہے کہ اخلاقی کشمکش کی مثالوں کا امتحان کیا جائے کیونکہ اخلاقی تحلیل میں یہ طریقہ کیمیائی تحلیل کے رد عمل کے طریقے کے مثل ہے کارزار نفس میں نہ صرف اخلاقی اصول واضح ہوتا ہے بلکہ کانٹ کے نزدیک صرف ایسے ہی حالات میں حقیقت میں نیک ارادہ موجود ہوتا ہے۔ اغراض اور فرض کے تضادم ہی سے اہل نیکی پیدا ہوتی ہے۔ شلر نے کانٹ کی اخلاقیات کے اس میلان شدت کا اس مشہور شکلے میں مضحکہ اڑایا ہے کہ فرض کی ادائیگی اس حالت میں ہوتی ہے جب کہ وہ ناگوار معلوم ہو۔ لیکن درحقیقت کانٹ کا یہ مطلب نہیں تھا وہ ایک جگہ فرض کی قصیدہ خوانی کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ ایک عظیم الشان قوت ہے جو انسان کے سینے میں شمع ہے، اس کو کشادہ دلی اور جو ش قلب سے ادا کرنا چاہیے اس کو فقط ان فرائض کے تسلیم کرنے میں تامل تھا جو نہایت آسان ہوتے ہیں اور وہ اس سہولت کو اس امر کی علامت سمجھتا تھا کہ ایسا عمل کرنے والے نے اپنا حقیقی فرض ابھی دریافت نہیں کیا اس کا تقاضہ یہ تھا کہ فرض کی ادائیگی میں انسان کو چاہئے کہ ہر قسم کی خود غرضی اور فوری لالچوں سے الگ ہو جائے فرض انسان کی آزادی کو مانع نہیں ہوتا فقط اس کے لئے حدود قائم کر دیتا ہے۔

(۲) لیکن اس قانون کا جو ہر انسان کے سینے میں پایا جاتا ہے موضوع کیا ہے۔ چونکہ قانون اخلاق اپنی باطنیت اور عظمت کی وجہ سے تمام تجربے سے ماورائے ہے اس لئے اس سوال کا جواب کسی قدر مشکل معلوم ہوتا ہے۔ کانٹ کا فیصلہ بالکل اس کے نظریے کے موافق ہے! قانون اخلاق مطلقاً صوری ہے۔ وہ صرف یہ بتاتا ہے کہ نیک ارادے کی کیا صورت ہونی چاہئے میرے عمل کا اصول ایسا ہو کہ وہ عام شریع کی اساس بن سکے یعنی ان تمام ذی عقل ہستیوں کے لئے صحیح ہو جن کی حالت میرے مثل ہو ایک فرد کو ارادہ کرتے ہوئے یوں محسوس کرنا چاہئے کہ میں اس عمل سے تمام انسانوں کے لئے ایک قانون اور فطرت بنارہا ہوں کانٹ کا خیال ہے کہ اس قاعدے کی روشنی میں انسان کو ہر حالت میں

ایسا فرض معلوم ہو سکتا ہے اس کا دریافت کرنا حصول مسرت سے کہیں زیادہ  
سہل ہے اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ امانت میں خیانت کرنا یا جھوٹ بولنا  
کیوں برا ہے۔ اگر سب یوں ہی کرنے لگیں تو انسانوں میں باہمی اعتماد معدوم  
ہو جائے۔ خیر و شر کو جانچتے ہوئے فرد اپنے آپ کو ایک جماعت کا رکن تصور  
کرتا ہے اور جماعت کی حیات مشترکہ کے تقاضے کے مطابق اپنے اعمال کی  
حد بندی کرتا ہے۔ کانٹ اپنے اخلاقی اصول کو اس قدیم قاعدے سے الگ قرار  
دیتا ہے کہ ”جو کچھ تو چاہتا ہے کہ دوسرے تیرے ساتھ نہ کریں وہ تو دوسروں کے  
ساتھ نہ کرنا کیونکہ اس قاعدے کی خالص خود غرضانہ تاویل ہو سکتی ہے۔ تاہم اس کے  
اصول میں خالی قاعدے اور منطقی توافق کے علاوہ کچھ اور بھی پایا جاتا ہے اس کے  
اندراک ایک یہ بھی شرط مقدم ہے کہ میرے ذاتی اغراض کے علاوہ مجھ جیسی دیگر  
ہستیوں کے اغراض بھی موجود ہیں اور میرے علاوہ بھی کثیر شخصیتیں ہیں جن میں سے  
ہر ایک کائنات کا مرکز ہے۔ کیا مجھ کو عقل خالص کی روشنی سے ادنیٰ ہی طور پر  
اس کا علم ہوتا ہے جیسا کہ کانٹ کا اعتقاد ہے۔ یہ بات مجھ کو یقیناً تجربے سے  
معلوم ہوتی ہے کہ میں ایک جماعت کا فرد ہوں جس کی ضروریات میرے لئے  
قانون ہے اور ہم اس سے پہلے دیکھ چکے ہیں کہ کانٹ کی اخلاقیات و حقیقت تاریخ  
تحدن زیر اثر شروع ہوئی تھی وہ اس امر کو تسلیم کرنے پر مجبور ہوا کہ قانون اخلاقی  
تاریخی اور تجربی لحاظ سے متعین ہوتا ہے یعنی خالص صوری نہیں ہے۔ عقل تشبیہی  
انسانیت عامہ کے تصور میں تمام نوع کو داخل کرتی ہے۔ لیکن یہ خیال تاریخی  
طور پر پیدا ہوا اور بہت آہستہ آہستہ اور دقت سے صورت پذیر ہوا۔ مزید  
برآں کانٹ نے یہ محسوس کیا کہ محض صوری اصول سے آگے بڑھنا ناممکن ہے اور  
تمام مہمات و مقاصد جو اعمال میں پیش نظر ہوتے ہیں واقعی اور ایجابی ہوتے ہیں۔  
لیکن اگر حکم اخلاقی کے اطلاق کو باقی رکھنا ہے تو مقاصد منتخبہ ایسے ہونے چاہئیں  
جن کی قدر و قیمت مطلق ہو اضافی نہ ہو کیونکہ اضافی مقاصد کا پورا کرنا فرض نہیں  
ہو سکتا کانٹ کی دلیل کے لب لباب کو ہم اپنے الفاظ میں یوں بیان کر سکتے  
ہیں کہ میری شخصیت کے وقار کا انحصار اس پر ہے کہ میرے اندر قانون کئی کی

مستابعت کی تباہیت ہو لیکن سوال یہ ہے کہ اطلاقی فرض مجھ سے کونسا مقصد پورا کرانا چاہتا ہے اس کا جواب کانٹ یہ دیتا ہے کہ دوسری شخصیتوں کے وقار کا احترام جو ان کی حریت ذات پر مبنی ہے کانٹ کا پہلا اخلاقی اصول یہ تھا! اس طرح عمل کرو کہ تمہارے عمل کا اصول ایک عام قانون بن سکے۔ اس کا دوسرا اصول یہ ہے کہ اس طرح عمل کرو کہ تم خود اور ہر دیگر انسان ایک صاحب مقصد ہستی ہو اور کسی انسان کو شخص ذریعہ قرار نہ دو۔“ (Grundlegung 3 ed. p. 66. Kritik der

Prakt. Vernunft i. 1. 3. Tugendlehre, Einleitung iii iv) کانٹ کا

خیال تھا کہ یہ دوسرا اصول پہلے سے اخذ ہو سکتا ہے لیکن اگر پہلا اصول محض صوری ہے تو یہ استخراج ناممکن ہے۔ دونوں اصولوں کے لئے بشرط مقدم یہ ہے کہ ہم شخصی ہستیوں کے عالم کے ارکان ہیں۔ لیکن اگر قانون شخصی ہستیوں کے لئے ہے نہ کہ شخصی ہستیاں قانون کے لئے تو حقیقت میں پہلا قانون دوسرے سے قابل استخراج ہو نا چاہیے لیکن اس استخراج کی مصنوعیت کے باوجود کانٹ نے ایک عظیم الشان اور معنی خیز اصول پیش کیا ہے۔ یہ اصول ایک نہایت اشرف صورت میں شخصیت کا اصول ہے جو کانٹ کی نائٹس اور غیر فطری تائیس کے فراموش ہو جانے کے بعد بھی قائم رہے گا اس کی اخلاقی قیمت ایک طرف تو اصول استدلال و اقتدار (Authority) سے اگر اس کی نسبت محض تربیتی اصول سے کچھ زیادہ ہوینکا دعویٰ کیا جائے) بہ درجہ افضل ہے اور دوسری طرف مسرت اور خارجی بھلائی کے نظریے سے جو مغز کو چھوڑ کر جھلکوں سے غذا طلب کرتا ہے۔

لیکن کانٹ کا ہمیشہ یہی اعتقاد رہا کہ اس کا اخلاقی اصول محض صوری ہے اور عقل خالص سے سرزد ہوتا ہے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عقل اورائی کا یہ قانون ایک ایسے ارادے کو کس طرح جلاتا ہے جو تجربے اور مظاہر کے عالم میں عمل کرتا ہے یا بالفاظ دیگر یہ قانون محرک کیسے بن سکتا ہے قانون اخلاق کی باطنیت اور عظمت کے پر جوش دعوے میں کانٹ نے نفسیات کو نظر انداز کر دیا۔ وہ اخلاق کی بنا تاثر ہر اس لئے نہیں رکھنا چاہتا کہ تاثر ایک انفعالی کیفیت ہے جو تجربی کیفیات سے پیدا ہوتی ہے لیکن وہ اس سے انکار نہیں کر سکتا کہ عمل ناممکن



ہوتا ہے جب تک کہ تاثر اس کو حرکت میں نہ لائے اس لئے وہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ کئی اخلاقی قانون ہی ہمارے اندر ادب اور اہم کام کا تاثر پیدا کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ تجربے سے اس احتیاط کی توجیہ نہیں ہو سکتی یہ نہ لذت ہے اور نہ اطمینان بلکہ ایک مخصوص قلبی کیفیت ہے جو قانون کی عظمت سے ہمارے اندر پیدا ہوتی ہے یہی تاثری کیفیت ہمارے ارادے کی محرک ہو جاتی ہے لیکن اس محرک کی ماہیت بھی انتہائی سرلبہ راز ہے جتنا کہ عالم عقلی اور عالم منظرہ کا باہمی تعلق۔ علاوہ ازیں اس محرک کا وجود کانٹ کے اس قانون اقلیل کے منافی ہے جس کو تمام ظاہری اور باطنی مظاہر کے متعلق صحیح سمجھتا ہے کیونکہ احترام اس کے نزدیک مظاہر عقل سے قابل توجیہ نہیں۔ یہاں بھی کانٹ کی اخلاقی تصوریت نے اس کو گمراہ کیا ہے لیکن یہاں بھی اس کے نہایت گہرے اور معنی خیز افکار مغز کی طرف سے اس کے طرز استدلال کے چیلکوں سے الگ ہو سکتے ہیں۔

(۳) ایک علی انسان کے اخلاقی شعور کے منہ سے کانٹ قانون کی طرف آتا ہے اور قانون سے قوت کی طرف۔ قانون سے شعور اختیار کا اظہار ہوتا ہے قانون اور آزادی کسی حد تک ایک ہی چیز ہیں اگرچہ ان دو فوئیل امتیاز پیدا کرنے کی کوشش کریں تو ان میں قانون سے آزادی کی طرف استدلال کرنا پڑتا ہے قانون خود ارادے سے سرزد ہوتا ہے اور وہ ہماری اپنی تشبیع اور عقلی اختیار کا اظہار ہے۔ اختیار کے معنی کانٹ کے نزدیک خود کاری ہیں یعنی تمام فاعلی اثرات سے آزاد ہو کر اپنی باطنی فطرت کے اصول و قوسے کے مطابق عمل کرنے کی قابلیت۔ لیکن کانٹ ان معنوں کے علاوہ اختیار سے چھوڑ کر بھی ماوریت سے یعنی عمل میں ابتداء مطلق کی قابلیت یعنی ایک نئے سلسلہ عادت، مفعول کو شروع کرنے کی قابلیت وہ اس قابلیت کو اولیت اور آزادی کے لئے لازمی سمجھتا ہے لیکن اگر آزادی کے یہ معنی ہیں تو عالم مظاہر میں اس کا وجود نہیں ہو سکتا کیونکہ کانٹ تنفیذ عقلی نظام میں کہہ چکا ہے کہ اس کے اندر آغاز طے مطلق نہیں پایا جاتا۔ یعنی کوئی چیز پہلی علتوں سے الگ ہو کر خود بخود وجود میں نہیں آتی۔ اگر اختیار کے معنی ان محرکات کی مطابق چلنے کی قابلیت ہے۔ ہے تو معنی نہ کی چیز ہمارے سامنے نہیں کر سکتے ہیں

تو یہ آزادی صرف عقل کے عالم ذات میں ہو سکتی ہے (لیکن کیا وہاں بھی شروع ہو سکتی یا عمل میں آ سکتی ہے کیونکہ وقت کا تو اس عالم میں وجود ہی نہیں) کانٹ اس کی تحقیق نہیں کر سکا کہ آیا آزادی اور رابطہ اسے مطلق کی قابلیت کا اتحاد مطلق ہے۔ ہو سکتا ہے کہ دنیا میں ایسے نئے مرکز قائم ہوئے ہائیں جو قائم ہونے کے بعد خارجی اثرات سے آزاد ہو کر اپنے اندرونی قانون کے مطابق عمل کریں کانٹ ہر مرکز ارادہ کو شروع ہی سے ایک خدا بنا دیتا ہے بجائے اس کے کہ وہ ارتقا اور عمل سے الوہیت حاصل کرے۔

آزادی کی مذکورہ بالا دو تعریفوں کے علاوہ ایک دو جگہ اس نے آزادی کی ایک تیسری تعریف بھی کی ہے کہ آزادی دو مخالف باتوں میں سے کسی ایک کی کیا آسانی سے عمل کر سکنے کی قابلیت کا نام ہے۔ کانٹ کے ذہن میں اس قسم کے یہودہ اور عیسائیوں کے آئے کی وجہ یہ ہے کہ وہ انسان کی عقلی فطرت کو اس کی منطقی فطرت سے بالکل الگ سمجھتا ہے منطقی انسان کو وہ ایسا ہی ذلیل سمجھتا ہے جیسا کہ تصور ہی انسان کو بلند خیال کرتا ہے۔ ان دو مخالف انتہاؤں میں کسی یکمشت ہے کہ انسان جس کا اصل جو بہتر ہے اس قسم کے ذلیل محرکات پر کیسے عمل کر سکتا ہے جیسا کہ تجربے سے ظاہر ہوتا ہے۔ کانٹ اس کی توجیہ کے لئے ایک اس سے بھی زیادہ ناقابل فہم قابلیت کو فرض کرتا ہے یہاں پر بھی کانٹ جن امور واقعی کو پیش کرتا ہے وہ بدرجہا زیادہ صحیح ہیں بہ نسبت ان نظریات کے جو وہ ان کی توجیہ کے لئے قائم کرتا ہے۔ انسانی فطرت کے اندر متضاد پہلو موجود ہیں۔ نیکی اور بدی، دونوں کے میلانات اس میں پائے جاتے ہیں غلیم الشان اور منزه لصب العین قائم کرنے کا لکہ بھی اس میں موجود ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ کج رفتاری، نیکی سے بیزاری اور گندگی بھی ہے۔ انسانی فطرت میں ان متخالف عناصر کا بہت قریبی تعلق ہو گا اور وہ کچھ معین قواعد و اسباب کے ماتحت پیدا ہوئے ہوں گے۔ کانٹ جو دو سری جگہ انسانی فطرت کے معاملات میں محققانہ نگاہ رکھتا ہے یہاں وہ بدقسمتی سے نفسیات اور اخلاقیات کی تنوع اور اختلاف کے نظریے کی وجہ سے اپنے لئے ناممکن کر دیتا ہے کہ وہ اس کو سمجھا سکے۔

## عملی اخلاقیات

کانٹ نے عملی اخلاقیات کو دو تصانیف میں پیش کیا ہے، نظریہ حقوق (Rechtslehre) اور نظریہ فضیلت (Tugendlehre) یہ دونوں کتابیں ۱۷۹۷ء میں شائع ہوئیں اور ان دونوں میں کئی مقامات پر بڑے بڑے معاہدے کا اثر معلوم ہوتا ہے۔ ان کتابوں کے بیانات کے تقاضے اس انداز تنظیم کی وجہ سے ہیں جو اس عمر رسیدہ مفکر کی طبیعت پر غالب ہو گیا تھا لیکن کانٹ کے اخلاقی نظریے کی یکطرفگی بہت سے مسائل کی بحث سے واضح ہوتی ہے لیکن ان غلط اور یکطرفگی کی علامات کے باوجود ان کے اندر نہایت زندہ اور اشرف افکار کا بھی ایک سلسلہ ہے جو نوع انسان کے لئے کانٹ کا بہترین ترکہ ہے۔

ان دو تصانیف میں باہم ایک قسم کا ستخلاف بھی پایا جاتا ہے ”تعلیم حقوق“ قانونیت سے آگے قدم نہیں رکھتی جس کا موضوع صرف یہ ہے کہ میرے دل میں قانون کے ساتھ ایک خارجی مطابقت ہونی چاہیے جس کے ذریعے سے میری آزادی کے ساتھ دوسرے لوگوں کی آزادی بھی قائم رہ سکے لیکن نظریہ فضیلت میں اخلاق کی بھی تعلیم ہے کہ عمل قانون کی مطابقت کے ارادے اور فاس طبیعت سے سرزد ہونا چاہئے۔ اخلاقی قانون مجھ سے یہ تقاضا کرتا ہے کہ میں اپنے ارادے کی تحدید کروں اور اپنے عمل کو ان حد و کے اندر رکھوں جو دوسروں کی آزادی کیلئے لازمی ہیں۔ لیکن یہ تحدید اخلاقی محرکات کے علاوہ خوف اور خود غرضی سے بھی ہو سکتی ہے اندام جنگ کی نصب العین حالت کی طرف اشارے لگائیں متعدد ممنوعات محرکات عمل کر سکتے ہیں جن میں سے سب کے سب اخلاقی نہیں۔ قانونیت اور اخلاقیات کا تضاد کوئی مطلق تضاد نہیں کیونکہ قانون بھی اس اطلاقی حکم پر مبنی ہے۔ دو جنگ نہ افراد کے درمیان ہونی چاہئے اور نہ ملکیتوں کے درمیان کیونکہ حقوق کی چیر دمی کا یہ طریقہ صحیح نہیں اس بیان سے ہماری مذکورہ بالا رائے کی تائید ہوتی ہے کہ کانٹ کا اخلاقی قانون تاریخی ارتقا کے نتیجے کی پیش بینی ہے تنظیم حقوق اخلاق کا ایک ذریعہ ہے۔ کانٹ کہتا ہے کہ عقل اطلاقی حکم کے

دریے سے ہم پر یہ فرض عائد کرتی ہے کہ مملکت کے دستور اور اصول حق میں زیادہ سے زیادہ توافق پیدا کرنے کی کوشش کی جائے گا۔ اس کو تسلیم کرتا ہے کہ اعلیٰ ترین اخلاقی نصب العین کے تحقق میں خالص اخلاقی محرکات کے علاوہ دیگر عوامل میں معاون ہو سکتے ہیں۔ تنظیم حقوق سے جو خارجی آزادی پیدا ہوتی ہے وہ انسانی طبیعت میں اخلاقی میلان کے ارتقاء کے لئے ایک شرط مقدم ہے، جن قوانین میں اس لئے اخلاقیات کی بنیاد قائم کی ہے ان میں قانونیت اور اخلاقیات کا خلاف بہت زیادہ ہے لیکن تفصیلی تحقیقات میں وہ اس قدر مخالف قائم نہیں رکھ سکا۔

کانٹ ان شرائط کے مجموعے کو حق قرار دیتا ہے جن کے ماتحت آزادی کے عام قانون کے مطابق ایک شخص کا اختیار دوسرے شخص کے اختیار کے موافق ہو سکے۔ ہر انسان کا فطری حق صرف ایک ہے اور وہ آزادی ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ کسی دوسرے کے ارادے کا جبر اس پر نہ ہو اور عمل کا انداز یہ ہو کہ وہ تمام دوسرے انسانوں کی آزادی کے متوافق ہو۔ مثلاً حق ملکیت کا جو اس لئے نہیں کہ میں نے دوسروں سے پہلے ایک چیز پر قبضہ کر لیا ہے بلکہ اس کی بنیاد یہ ہے کہ میں دوسروں کے اسی قسم کے قبضے کو جائز تسلیم کرتا ہوں۔ یہاں پر صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ کانٹ کے اخلاقی اصولوں میں ہر جگہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ انسان ایک قائم شدہ مملکت میں رہتا ہے۔ لیکن کانٹ مملکت کو یوں تصور کرتا ہے کہ وہ ایک معاہدے سے پیدا ہوتی ہے جس کی رو سے ہر شخص کی آزادی کو دوسروں کی آزادی کے مد نظر محدود کر دیا گیا ہے لیکن یہ معاہدہ اس کے نزدیک کوئی تاریخی واقعہ نہیں بلکہ ایک پر ایسی تصور اور اجتماعی تعلقات کی تئیں تنظیم کے لئے ایک عقلی اصول ہے اس لحاظ سے جماعت کے تاریخی مبادی کا سوال اس کے لئے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا۔ اس امر میں کانٹ کا نقطہ نظر حق فطرت کے شارحین کے خلاف کے مقابلے میں ترقی کا ایک اہم قدم ہے۔ لیکن وہ اس سوال کو نہیں اٹھاتا کہ عقلی اصول انسانی شعور میں کس طرح پیدا ہوتا ہے یہاں پر جبر کانٹ ادعائی ہو گیا ہے۔

بحیثیت شخص فرد کے حقوق کا پرزور و دعویٰ کانٹ کے نظریہ حقوق کی ایک خصوصیت ہے وہ شخص اور شے میں ایک قاطع فرق قائم کرنا ہے۔ شخص وہ شے ہے جس کا قانون اس کی اپنی فطرت میں ہے اور وہ اپنی ذات کے سامنے مسئول ہے۔ شخص کو کبھی محض ذریعہ نہیں سمجھ لینا چاہئے۔ اس اصول سے کانٹ نہ صرف شخصی آزادی کا اتحاد کرتا ہے بلکہ حریت تقریر اور تشریع میں حصہ لینے کا حق بھی اس سے نکالتا ہے مجلس تشریع کو قدم کے لئے کوئی ایسا قاعدہ نہیں بنانا چاہئے جس کو وہ خود اپنے لئے جائز نہیں سمجھتی مثلاً اس کو کوئی ایسا اہل اداکاری نظام قائم نہیں کرنا چاہئے جو افزونی تصور میں عمری کر لئے میں مانع ہو اور نہ اسے سرور و ثمرانیت قائم کرنے کا حق ہے۔ کانٹ نے شمالی امریکہ کی جنگ آزادی اور انقلاب فرانس دونوں کو خوش آئند دیکھ کر اس پر اس کے نظریہ حقوق میں بھی پایا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مستقبل میں حکومتوں کا دستور اعلیٰ جمہوری ہوگا لیکن خارجی صورت دستور کے مقابلے میں وہ روح جمہوریت کو اصلی شے سمجھتا ہے اور اس کا خیال ہے کہ جمہوریت کی روح شاہی طرز حکومت میں بھی قائم رہ سکتی ہے کسی بادشاہ کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ کسی شخص کو اس کی مرضی کے بغیر مرگ و سعادت عطا کرے۔ حق کا ماخذ حریت ہے نہ کہ مرگت اور بادشاہ کا کام مرگت بخشی نہیں بلکہ حفاظت حریت ہے۔ مجرم کو تخریر نہ جماعت کی بھلائی کے خیال سے ہونی چاہئے اور نہ خود اس کی بھلائی کے خیال سے بلکہ محض اس لئے کہ مجرم نے جو جرم کیا وہ اپنے اختیار اور ارادے سے کیا۔ سزا اگر مکافات کے خیال سے نہ ہو اور جماعت کی بھلائی کے خیال سے ہو تو اس میں جرم کرنے والا فرد محض ایک ذریعہ بن جائے گا۔ مکافات ایک اطلاقی حکم ہے۔ سزا کسی مفاد کے خیال سے نہیں ہونی چاہئے بلکہ سزا دینا لازمی ہے خواہ اس میں کتنا ہی نقصان ہو۔ خواہ کوئی قوم کسی دوسری سرزمین کی تلاش میں نکلنے والی ہو اس کا فرض ہے کہ پہلے تمام قائلوں کی گردن اٹھا دے محمد کو اپنا کام کرنا چاہئے خواہ دنیا کے تمام اشرار فنا ہو جائیں۔

اپنی کتاب (Tugendlehre) شخصی اخلاقیات میں کانٹ اس انداز سیرت پر زور دیتا ہے جو اس کے نظریہ اخلاق کے مطابق ہے اس کے

نزدیک نیکی قوت روحی پر مشتمل ہے یعنی اس قدرت و وقار پر جو اس شعور سے لازم آتا ہے کہ ہمارے عمل کا قانون خود ہماری ذات کے اندر ہے اور اس قانون کے ذریعے سے ہم ایک بڑے کل میں متحد ہیں۔

کانٹ نے شخصی اخلاقیات میں جن مقاصد کو پیش کیا ہے وہ دو ہیں (۱) اپنی ذات کی تکمیل (۲) دوسروں کی سعادت۔ ہماری اپنی سعادت ہمیں کیونکہ ہم فطرتاً غیر ارادی طور پر نہایت سرگرمی سے اس کے طالب ہوتے ہیں اور دوسروں کی تکمیل ذات مقصد نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ کام وہ خود ہی کر سکتے ہیں۔ تکمیل ذات اسی میں ہے کہ ہم اپنے فرض کے تصور کے مطابق اپنے آپ کو مقصد قرار دیں اگر یا کہ مسرت پہل حاصل ہے اور ہی تکمیل ذات میں ہم دوسروں کی مدد سے بے نیاز ہو سکتے ہیں (۱)۔

شخصی تکمیل نفس میں ہمارے تمام ادنیٰ اور اعلیٰ ملکات کا ارتقاء داخل ہے تمام تہذیب اسی پر مشتمل ہے انسان کو بہیمیت سے بلند ہو جانا چاہیے۔ انسان کا خاصہ جو اس کو بہیمیت سے الگ کرتا ہے یہ ہے کہ وہ کسی مقصد کو منتخب کر سکتا ہے۔ ہماری اپنی ذات کے مقصد کے ساتھ یہ فرض بھی وابستہ ہے کہ ہم تہذیب نفس سے انسانیت کی اہلیت پیدا کریں خصوصاً اخلاقی تہذیب سے یعنی یہ ملکہ پیدا کرنے سے کہ ہمارے اعمال ہمارے باطنی قانون سے متعین ہوں ہر اس شخص حقیقت کو جو انسان کو جماعت کا ایک کارکن اور مفید رکن بنا سکتی ہے کانٹ وقار انسانی کے تصور سے اخذ کرتا ہے۔ بے کار اور فالتو آدمی بننا اپنے اندر انسانیت کو ذلیل کرنا ہے۔ اس لحاظ سے اس کتاب کا ایک نہایت مخصوص حصہ وہ ہے جس کا عنوان (Todyism) یعنی چالوسی ہے انسان ایک بے ہمت شخصیت کا مالک ہے۔ اپنے سینے کے قانون کے سامنے سر نہیا زخم کرنا اس کو دوسری قوتوں کے مقابلے میں قوت اور جرات نہشتا ہے اور اس کا وقار قائم رکھتا ہے خواہ وہ جبریل میں سے دو چار ہو۔ دوسرے انسانوں کے سامنے اظہار عجز انسان کا فرض نہیں بلکہ اگر عجز و انکسار کو طلب مفاد کا ذریعہ بنایا جائے تو اس سے انسان میں ریا کاری اور کمینگی پیدا ہوتی ہے کسی انسان کو دوسرے کا غلام نہیں

بننا چاہئے۔ انسان کو اس کا خیال رکھنا چاہئے کہ اس کے حقوق یا ہمال نہ کہتے  
 جائیں اور دوسروں سے کوئی ایسے منافع قبول نہیں کرتے جہاں جن کے بغیر  
 گزارہ چل سکتا ہے۔ انسان کو شجاعت سے کام لینا چاہئے اور مصیبت کا شکوہ  
 و در زبان نہیں رکھنا چاہئے۔ کسی ہستی کے سامنے گھٹنے نہیں ٹیکنے چاہئیں کیونکہ  
 انسان کی فطرت کا نصب العین خود اس کی اپنی ذات کے اندر ہے۔ اور جس کو وہ  
 اپنے سے خارج ہستی سمجھتا ہے وہ محض ایک بت ہے۔ بہت جھجک جھجک کر سلام  
 کرتے اور اپنی سر حرکت سے تواضع کا اظہار کرنا انسان کی طبیعت میں خوشامد  
 کے میلان کو ظاہر کرتا ہے۔ اگر ہم بجا عاخری سے حشرات الارض کی طرح عمل  
 کریں تو پھر اس کی شکایت نہیں کرنی چاہئے کہ کسی نے ہم کو پا مال کر ڈالا۔  
 نفسی اخلاقیات میں دوسرے مقصد لینے مسرت ڈیچر اس کی نسبت کانٹ  
 ایک نہایت سخت مشکل سے دوچار ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ خود یورپی طرح اس سے آگاہ  
 ہے دوسروں کی افزونی مسرت کے لیے گوشش کرنے میں ہم کس مسرت کو  
 مد نظر رکھیں یعنی جس چیز کو ہم مسرت سمجھتے ہیں یا جس کو دوسرے مسرت  
 خیال کرتے ہیں یہ وہ سوال ہے جو ہم کو انسان کی نفسی زندگی کے نہاں خانوں  
 میں لے جاتا ہے خاص کر اگر ہم کانٹ کی طرح شخصیت کی قدرویت اور اس کی  
 خود اختیاری کا ایک معین تصور رکھتے ہوں۔ کانٹ اس معاملے میں بہت متذنب  
 معلوم ہوتا ہے۔ کبھی تو وہ کہتا ہے کہ دوسروں کو کوئی حق حاصل نہیں کہ مجھ سے  
 ایسی چیز کا اتنا منہ کریں جو میری راستے میں ان کی مسرت کو نہیں برباد کر سکتی پھر ایک  
 اور جگہ وہ یہ کہتا ہے کہ دوسروں کی بھلائی کی کوشش جس کو وہ تسلیم نہیں کرتے  
 ایک سعی نامشکور ہے اور جس کو میں خود مسرت سمجھتا ہوں اس کے مطابق میں مسرت  
 کو قایدہ نہیں پہنچا سکتا کسی دوسرے کو اپنی مسرت کا خود انتخاب کرنے سے روکنا  
 کوئی اچھا کام نہیں دوسروں کی نسبت جو فرائض ہیں کانٹ ان کو فرائض محبت  
 اور فرائض احترام میں تقسیم کرتا ہے اس لیے کہ یادہ تواضع کے تعلق سے  
 سرزد ہوتے ہیں یا تعاقب کے تعلق سے فرائض احترام کانٹ کی اخلاقیات  
 کے پہلے اصول سے براہ راست اخذ ہوتے ہیں۔ محبت کے معاملے میں اس کو

زیادہ مشکل پیش آتی ہے۔ کچھ تو اس آزادی کی وجہ سے جو وہ ہر شخصیت کی طرف منسوب کرتا ہے اور کچھ انسانی فطرت کے قنوطی تصور کی وجہ سے محبوب کے حقوق سے محبت کی حد بندی ہوتی چاہئے کیونکہ محبوب اگر اپنی ذات اور حالات پر قادر نہ ہو تو اس کا انسانی وقار قائم نہیں رہتا مزید براں محبت ایک وجدانی جذبہ ہے جو عقل کے زیرِ عتاق رہنا نہیں چاہتا۔ انسانوں کی جو اصلی حالت ہے اس کا ہم پر یہ فرض عاید نہیں ہو سکتا کہ ہم ضرور ان کی محبت سے لذت اندوز ہوں لیکن یہ ہمارا فرض ہے کہ ہم ان کی بھلائی چاہیں اور ان کو نفع پہنچائیں اور یہ فرض اس حالت میں بھی برقرار رہتا ہے جبکہ ہم کو انسانوں کے عیوب اور ان کی کمزوریوں کا تلخ تجربہ ہو چکے اور ہم یہ محسوس کرنے لگیں کہ یہ مخلوق کچھ محبت کے قابل نہیں۔ کریمانہ محبت ہم پر فرض ہو سکتی ہے نہ کہ جذبی محبت۔ کانٹ کے نزدیک دوستی میں تقاضا اور تقابل، محبت اور وقار کا توازن پایا جاتا ہے۔ یہ نتیجہ ہے کہ سچی دوستی کا لے راج نہیں کی طرح ایک نہایت کمیاب چیز ہے۔ لیکن بالکل نایاب نہیں۔

کانٹ جیسے بڑے ناکتخذا سے ہم اس پر کیا جھگڑیں کہ شادی کی نسبت اس کا خیال نہایت محض ہے وہ تعلیم فضیلت میں نہیں بلکہ تعلیم حقوق قانونی میں اس پر بحث کرتا ہے۔ اس کے نزدیک کتنا ہی محض معاہدہ ہے جس کے مطابق مختلف جنسوں کے دو شخص یا ہم یہ عہد کرتے ہیں کہ ہم فقط ایک دوسرے سے جنسی تعلقات رکھیں گے اور کسی دوسرے سے یہ تعلق قائم نہیں کریں گے۔ کانٹ جنسی خواہش کو انسانی فطرت کا ایک مفردی ضرورت سمجھتا ہے جو اس کے اندر الگ ٹھک رہ سکتی ہے وہ فقط اس کے شہوانی پہلو پر نظر رکھتا ہے اور اس امر سے نا آشنا ہے کہ اس کے کتنے لطیف مدارج ہو سکتے ہیں اور یہ بھی ممکن ہو سکتا ہے کہ وہ نہایت منزہ تاثرات کے ساتھ وابستہ ہو سکے۔



# پانچویں

فلسفہ مذہب

(تنقید عقل عملی اور مذہب خالص عقل کے حدود کے اندر)

(الف) اخلاق اور مذہب

کانٹ کی اخلاقیات خود اختیاری ہے یا کم از کم خیال خود انسان کی فطرت اور اس کے عقل کے جوہر کے باہر کسی مقدمات کی محتاج نہیں اور طبیعیات و فوق الطبیعیات۔ انبیات اور دینیات سب سے آزاد ہے اسی لیے اخلاق سے مذہب کی طرف عبور کرنے کا مسئلہ کانٹ کے لیے نہایت دشوار تھا کیونکہ احتیاج درمختار کو اختیار و قدرت ذات سے کیسے اخذ کر سکتے ہیں لیکن باوجود اس کے شروع ہی سے کانٹ کو اس کا یقین تھا کہ صرف اخلاق ہی مذہب کی بنیاد ہو سکتا ہے اس کی توجیہ صرف یہی ہوتی ہے کہ انسان کی باطنی فطرت جو غیر مشروط فرض اس پر عاید کرتی ہے وہ ایک محدود اور متناہی رہتی ہے اور اگر ناظر اس سے اخلاقی قوانین نہیں باطنی اختیار کی

تعلیم دیتا ہے اور بتاتا ہے کہ ہم تمام تجربی عالم سے آزاد ہیں۔ لیکن یہ قانون ہماری تمام شخصیت پر حاوی ہو سکتا ہے اور اس پر عمل پیرانی اسی تجربی عالم میں ہوتی ہے اسی لیے ایک عقلی تقاضا پیدا ہوتا ہے جو اخلاقی تقاضا بھی ہے کہ ان شرائط کا ایسا لازمی ہے جن کے بغیر غضب العین کا تحقق ناممکن ہے پہلی شرط مسلسل تقاضے وجود ہے کیونکہ انسانی ارادہ فقط لامحدود ترقی سے اخلاقی قانون کے ساتھ کامل موافقت پیدا کر سکتا ہے۔ اسی لیے شخصی بقا ایمان کا ایک اساسی اصول ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اخلاقی کوشش اور سعادت طلبی کے فطری اعتقادات موافقت ہو۔ تجربے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ نیکی مسرت کی طرف یا مسرت نیکی کی طرف رہنمائی کرتی ہے ان دونوں کا یکجا ہونا ایک اتفاقی امر ہوتا ہے۔ لیکن خیر کامل میں نہ صرف نیکی بلکہ مسرت بھی داخل ہونی چاہئے۔ عالم فطرت اور عالم اختیار کی تہ میں گہری موافقت کا پایا جانا لازمی ہے۔ ہمیں ضرور کسی ایسی قوت کو فرما کر ناجائز ہے جو ان دونوں عالموں میں باطنی موافقت پیدا کر سکے تاکہ اخلاق آتے آتے آپ کو اس عالم میں اجنبی محسوس نہ کرے جس مہستی کے اندر اخلاقی قانون جاری و ساری ہے وہ ایک خدا پر ایمان لانے پر مجبور ہے۔

عقل عملی ہم کو ایسے اعتقادات کی طرف لے جاتی ہے جن کا موضوع عقل نظری کے حدود سے ماوری ہے۔ اس عین شے یا مہستی نامعلوم تک جس کو عقل نظری نے غیر متعین چھوڑ دیا تھا عقل عملی کے اس تقاضے سے رسائی ہو جاتی ہے کہ اخلاقی غضب العین کے کامل تحقق کے لیے ایک ایسی قوت مہستی کی ضرورت ہے اس طرح سے کانسٹنٹین اصول مقدم کو تسلیم کرتا ہے تقاضے وجود، مہستی یا رب تعالیٰ اور اختیار۔

مہستی باری تعالیٰ پر ایمان کا اصول جس ضرورت سے پیدا ہوتا ہے وہ نہ جسمی ہے اور نہ نامہستی بلکہ نفوس انسانی میں اخلاقی قانون کی موجودگی کا نتیجہ ہے اس کا ماخذ انسان کی فطرت کی ایک کلی اور عمومی حقیقت ہے۔ اور خالص عقل کا تقاضا ہے۔ کانسٹنٹ اس پر بہت زور دیتا ہے کہ یہ حاجت دیگر تمام

ممکن خواہشوں سے مختلف ہے اور ایک خالص باطنی اور نفسی چیز ہے۔ اس سے جو ایمان یا امید پیدا ہوتی ہے وہ کوئی فرض نہیں گو قانون فرض اس کا محرک ہے۔ کائنات کا خیال ہے کہ ایسی ہستی پر ایمان لانا جو معلوم نہیں ہو سکتی فرض نہیں ہو سکتا۔ لیکن اگر کسی شخص کو اپنے سینے میں اخلاقی قانون کا احساس ہو تو یہ امر ناگزیر ہے کہ وہ ان شرائط کو تسلیم کرنے کی بھی ضرورت محسوس کرے گا۔ جو اس قانون پر عمل پیرا ہونے کے لیے ضروری ہے۔ اس پر پھر دوسرے کرتے ہوئے کہ اخلاقی قانون لازماً اس طرف رہنمائی کرتا ہے وہ یہ کہتا ہے کہ انسان کا خود اپنی نسبت یہ فرض ہے کہ وہ دیندار ہو کیونکہ اس کے بغیر وہ اپنے اخلاقی مقصدات کو دھوے سے پیش نہیں کر سکتا وہ یہاں تک بھی کہہ گیا ہے کہ ایک خوش میدان شخص کے ایمان میں کبھی کبھی تذبذب پیدا ہو سکتا ہے لیکن وہ کبھی مطلقاً کافر نہیں ہو سکتا۔

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا وہ عقلی ضرورت جس میں سے یہ ایمان پیدا ہوتا ہے سب انسانوں میں پائی جاتی ہے۔ کیا لازماً تمام وہ افراد اسی کو محسوس کرتے ہیں جو ایک غیر مشروط اخلاقی قانون کے قائل ہیں اور ایک لامتناہی نصب العین کو پیش نظر رکھتے ہیں۔ کائنات نے یہ نہیں دیکھا کہ اس سوال کا جواب ادا لیا جاتی طور پر نہیں دے سکتے بلکہ اس کے لیے نفسیاتی تجربے کی ضرورت ہے۔ کائنات اپنے مقدمات کے موافق ایک ایسے شخص پر کوئی اعتراض نہیں کر سکتا۔ جو اپنے اخلاقی اعتقادات پر قائم ہے لیکن کسی ایمان یا نصب العین کے بغیر بھی نصب العین اور وجود کے دائمی عدم توافق سے نہیں گھبراتا۔ ایک منظر اقتباس میں اس نے اس امکان پر غور بھی کیا ہے یہ اقتباس خاص طور پر اس لیے بھی دیکھ ہے کیونکہ اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ کائنات اپنے اصولی مقدمات سے کن نتائج پر پہنچنا چاہتا تھا۔ شمس ایک ایسے سچے آدمی کی مثال لیتے ہیں جیسا کہ سپائٹوز اعتقادات کو کامل یقین ہے کہ نہ کوئی خدا ہے اور نہ آئندہ زندگی ایسا شخص اس اخلاقی قانون کے ذریعے سے جس کا وہ عملاً احترام کرتا ہے اپنی زندگی کے مقصد

کی نسبت کس طرح فیصلہ کرے گا۔ وہ اپنی اخلاقی زندگی سے نہ اس دنیا میں اور نہ آخرت میں کسی خارجی مفاد کی امید یا خواہش رکھتا ہے وہ اپنی تمام قوتیں اسی مقدس قانون کی پیروی میں صرف کر کے بے غرضانہ قیام خیر کی کوشش کرتا ہے لیکن اس کی کوشش محدود ہے اور اگر فطرت اخلاقی طور پر کہیں کہیں اس کے مقصد سے موافقت ظاہر کرتی ہے وہ کسی غیر متغیر قانون کے مطابق اپنے مقصد سے باقاعدہ توافق کی توقع نہیں رکھتا۔ گو اس کی فطرت حصول مقصد کی کوشش کے لیے مجبور ہے وہ خود دیانت دار اس پسند اور رحم دل ہے لیکن اس کے گرد و پیش مکر ظلم اور حسد کا بازار گرم ہے اور جن سچے آدمیوں سے وہ ملتا ہے وہ مسرت کے مستحق ہونے کے باوجود اسی طرح مصیبت ناداری بیماری اور بے وقت موت کا شکار ہو جاتے ہیں جس طرح کہ آرنی درجے کے حیوانات خاک کشادہ زمین ایمانداروں اور بے ایمانوں کو ایک ہی طرح بادہ کے چولانی گرداب میں نکل جاتی ہے سب کے سب ایک ہی طرح جس خاک سے نکلے جتنے پھر اسی کا پیوند ہو جاتے ہیں۔ کائنات کا مطلب یہ ہے کہ مذہبی عقاید کے بغیر انسان اخلاقی قانون کی غایت پر استوار نہیں رہ سکتا۔ لیکن اسکی اخلاقیات کا مقصد تو یہ تھا کہ تمام مقاصد و نتائج سے الگ ہو کر انسان کا ارادہ اپنے باطنی قانون پر عمل کرے اپنے منطقی استدلال میں تناقض پیدا کئے بغیر وہ اس خیر برتر کے تصور کو اخلاقی مقصد نہیں بنا سکتا جس میں مسرت اندیش کی متحد ہیں۔ اس کی اخلاقیات کا پہلا فقرہ یہ ہے ”سوائے نیک ارادے کے دنیا کے اندر یا اس کے باہر کوئی چیز مطلق طور پر خیر تصور نہیں ہو سکتی“ مذکورہ بالا اعتقادات کو لازمی قرار دیکر کائنات اپنی اخلاقیات کے استقلال کو فنا کر دیتا ہے۔

یہ اصولی اعتقادات فقط اس وقت لازمی ہوتے ہیں جب کوئی شخص اخلاق کو تمام نظریہ کا عنایت کے ساتھ وابستہ کرنے کی ضرورت محسوس کرے لیکن یہ اقتضا ہر شخص کی طبیعت میں پیدا نہیں ہوتا اور غالباً اخلاقی نقطہ نظر سے

اس کا پید ا ہونا ضروری بھی نہیں تاہم کانٹ کے فلسفہ مذہب کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس نے مذہبی مسئلے کو اخلاقی مقاصد کے ساتھ وابستہ کر کے انسان کی ایک ذاتی ضرورت کو اس کا ماخذ قرار دیا۔ اور اسی کو نصبِ ستارہ اور تھکے رسی سے اس سے پیشتر کسی نے اس کو بیان نہیں کیا۔ مذہبی مسئلے کا ہذا مختلف زمانوں میں اور مختلف افسر میں اس ضرورت کی موجودگی اور اس کے اندازِ احساس پر ہے۔ تجربہ اس کا شاہد ہے اس امر میں انفرادی اختلافات مثلاً رہیں جن پر کانٹ نے اپنی ادعا یت کی وجہ سے غور نہیں کیا لیکن جس اتقان کے ساتھ نظری حیثیت سے اس نے مذہبی معتقدات کے فلسفیانہ مقام کو متعین کیا تھا۔ اسی اتقان کے ساتھ اس نے ان مفروضات کے علی اور نہنیا تی مقام کا تعین کیا۔

(دب) مذہبی اصول اسامیہ کا تعلق کانٹ کی علمیات اور نظری مذہب سے بشرطِ مقدمہ (postulates) ہم کو علم کے حدود سے ماورائی لیجا سکتے ہیں لیکن یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کیونکہ تنقید عقلِ نظری نے یہ فیصلہ کر دیا تھا کہ صورتِ علمیہ ان حدود سے باہر نہیں جاسکتیں اور ان کے علاوہ کوئی اور صورتِ علمیہ ہم پیدا نہیں کر سکتے۔ کانٹ اب اس نکتے پر بہت زور دیتا ہے کہ مقولات کا ماخذ تجربہ نہیں بلکہ فکر ہے اس لیے وہ کہتا ہے کہ ہذا تجربہ یا مظاہر کے باہر بھی ان کا اطلاق ممکن ہے اور وہ یوں کہ بشرطِ مقدمہ پر فکر کریں اگرچہ وہ علم کا معروض نہیں ہو سکتے۔ فکر کرنا معلوم کرنا سے الگ چیز ہے علم کے لیے ادراک اور فکر کا تعاون لازمی ہے لیکن یہاں پر ادراک تو خارج از بحث ہے۔ انسانی ملکہِ علم کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے اندر ادراک اور فکر کا فرق پایا جاتا ہے اور ہمارا ادراک ہمیشہ حسی یعنی زمانی و مکانی ہوتا ہے۔ فوق الحس ادراک نفس و اہمہ کا تصور خانہ ہو گا۔ ہم خدا کو کائنات کی علت تصور کرتے ہیں اور ایمان رکھتے ہیں کہ ہماری سنی و طلب موت کے بعد بھی جاری رہے گی نیز ہم اپنے نصب العینی ارادے کو علتِ اولی تصور کرتے ہیں گو یہ تصورات ادراک سے ثابت نہیں ہوتے۔

لیکن صورت فکر کا یہ استعمال بھی نقد عقل نظری کے مطابق جائز نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے مطابق تصورات بغیر اور اکات کے خالی ہوتے ہیں (اور ادراکات بغیر تصورات کے اندھے ہوتے ہیں) لیکن اس استعمال کو جائز قرار دیتے ہوئے بھی خدا اختیار اور بقا کے تصورات جن کو کانٹ بیان کرنا چاہتا ہے، نظری مذہب کے تصورات سے الگ ہیں جہاں ادراک نہیں ہے وہاں صاف زمانی بھی نہیں ہو سکتی جس عالم میں وقت کا اطلاق نہیں ہوتا وہاں مسلسل زندگی، آئندہ زندگی، ابتداء یا منتحیین کے کیا معنی ہو سکتے ہیں اور اگر تمام تجربی مواد کو خدا کے تصور سے خارج کر دیا جائے تو اس میں سے ان تمام عناصر کو بھی خارج کر دینا پڑے گا جو انسانی فنیات سے اخذ کئے گئے ہیں ہم صرف ایسے فہم کو جان سکتے ہیں جو تدریج تقابل و تفکر سے صداقت تک پہنچتا ہے اور صرف ایسے ہی ارادے سے واقف ہیں جو اپنے لیے مقاصد کو انتخاب کرتا اور ان کے حصول کے ذرائع کو تلاش کرتا ہے۔ لیکن ہستی مطلق و لامحدود کی فعلیت ایسی نہیں ہو سکتی اور جس ہستی پر زمانے کا اطلاق نہیں ہو سکتا اس میں نہم و ارادہ کا وجود بھی ناممکن ہے اگر قسم کانٹ سے یہ سوال کریں کہ خدا کے تصور میں سے تمام نفسیاتی اور تجربی عناصر کو خارج کر دینے اور اس تمام اقطاع اضافات کے بعد کیا باقی رہتا ہے تو وہ صاف طور پر یہ جواب دیتا ہے کہ خالی لفظ باقی رہ جاتا ہے۔ ”کیا کوئی ایک صفت بھی ایسی ہے جس میں سے اگر تمام انسانی عناصر کو ساقط کر دیا جائے تو خالی لفظ کے سوا اس میں سے کچھ باقی رہ جائے جس کے ساتھ کوئی ادنیٰ ترین تصور بھی وابستہ نہیں ہو سکتا جو ہمارے علم میں کسی قسم کا اضافہ کر سکے“ کانٹ کی تمام بڑی تقاضات میں اس قسم کے اعتبارات ملتے ہیں اس سے زیادہ اگھلے الفاظ میں تو شاید بیان کرنا بھی کچھ نہ کہہ سکتا۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ کانٹ کے نزدیک مذہبی تصورات کی کیا قیمت ہو سکتی ہے کیونکہ نظری حقیقت سے وہ بالکل خالی یعنی بے شہن میں

تو اسکا جواب یہ ہے کہ کائنات کے نزدیک تمام مذہبی تصورات علامتی ہیں جب ہم اسے تصورات کا  
 عمل استعمال نہ کر سکتے تو ہمیں لازماً تمثیلوں اور علامتوں سے مدد لینا پڑتی ہے یعنی خدا اور نفسی بقا کے تصورات کی  
 رہتی کی علامتیں ہیں جبکہ فکر اپنے انداز میں اور نہیں کر سکتی۔ علم سے ایمان کی طرف جاتے  
 ہوئے ہم کو جو کچھ حاصل ہوتا ہے وہ عام سمجھ میں کوئی علم نہیں ہے یہاں  
 عقل اپنی ضرورت کو شاعری سے پورا کرتی ہے۔ مقدّماتی عقاید بخیر باقی  
 صورتوں کا اطلاق نامعلوم ہستیوں پر کرتے ہیں اگر ہم اس تعلیم کو نظر غائر  
 سے دیکھیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ کائنات کے نقطہ نظر اور عام فطری  
 مذہبیں بے حد فرق ہے۔ لہٰذا کی طرح کائنات کے ہاں بھی ایک  
 ظاہری تعلیم ہے اور ایک باطنی اگرچہ اس نے خود کبھی واضح طور پر اپنے  
 ذہن میں ان دو پہلوؤں کو الگ الگ نہیں کیا اور مذہبی تصورات کو علامتی  
 بننے کے جو نتائج ہیں ان کو کبھی پوری طرح محسوس نہیں کیا مثلاً یہ کہ کوئی  
 مخصوص علامتیں سب کے لیے لازمی نہیں ہو سکتیں ان کو ہر فرد کی طبیعت  
 کے آزادانہ انتخاب پر چھوڑ دینا چاہئے ممکن ہے کہ میری عقل اپنی ضرورت  
 سے کائنات کی علامات سے زیادہ بہتر منتخب کر سکے کائنات کو جن چیزوں  
 پر ایمان لانے کی ضرورت محسوس ہوتی تھی ان کو بغیر زیادہ سوچے سمجھے عین  
 ذات کے حوالے کر دیتا تھا اور اس پر غور نہیں کرتا تھا کہ یہ مختلف عقاید  
 کہیں باہم متناقض تو نہیں (مثلاً خدا کی قدرت کا طہ اور انسان کا اختیار)  
 کائنات کے ہاں سائنس کے بعد جو کچھ باقی رہ جاتا ان کو وہ پس پردہ عالم  
 ماورائے علم میں ڈال دیتا اور اس پر غور نہ کرتا کہ یہ مادی تصورات یہاں سے  
 ہٹ کر وہاں پر درست و گریبان نہ ہو جائیں علامات سے ہم کم از کم یہ توقع  
 رکھتے ہیں کہ وہ باہم متناقض نہ ہوں۔

مذہبی تصورات کے علامتی ہونے کا مذہبی ایمان سے حرک  
 ماخذ شخصی ضرورت ہے نہایت قریبی تعلق ہے ہم وجود کا مثل ایسی مثالوں سے  
 کرنا چاہتے ہیں جن کے مطابق ہستی ایک ایسا عالم ہو جس میں ان منام چیزوں  
 کا حق ادا ہو سکے جو ہمارے نزدیک اعلیٰ ترین قد و قیمت رکھتی ہیں۔ لہٰذا

لحاظ سے بھی کانٹ کا فلسفہ مذہب اپنے تمام تقاضوں کے باوجود اسخ الاعتقاد کی دینیات اور فلسفہ تنویر (Enlightenment) دونوں کے مقابلے میں فکر کی ایک زیادہ ترقی یافتہ صورت ہے۔

### (ج) دینِ قائمہ

دینِ قائمہ کے تصورات کا حشر بھی لازماً نظری مذہب کے تصورات کا سا ہو گا۔ کانٹ نے یہ نتیجہ اپنی کتاب (Religion innerhall der Grenzen der blossen Vernunft) 1793 کے اندر میں نکالا ہے۔ بجائے یہ دریافت کرنے کے کہ دینِ قائمہ کے معتقدات کہاں تک نظری سائنس اور تاریخی تنقید کے فیصلوں کے سامنے برقرار رہ سکتے ہیں۔ کانٹ یہ تحقیق کرتا ہے کہ انسانی زندگی کے لیے ان معتقدات کی کیا اخلاقی اہمیت ہے اور ان میں سے کن چیزوں سے زندگی کی پرورش اور اس کو سہارا ہو سکتا ہے۔ طبیعیات اور تاریخ کے نتوے کے باوجود ان اعتقادات کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنے کے لیے ہمیشہ ان کی نسبت ہی سوال کرتا رہے گا۔ یہ نظری امر تھا کہ کانٹ صرف عیسائیت کے اعتقادات سے بحث کرے کیونکہ یہی مذہب اس سے قریب ترین تھا۔ لیکن یہ عجیب و غریب بات معلوم ہوتی ہے کہ اس نے خاص طور پر گناہ اور کفارے کو بحث کے لیے منتخب کیا کیونکہ یہ وہ اعتقاد ہیں جن پر عہد تنویر میں نہایت ہی کم توجہ کی گئی کانٹ کے نزدیک ان کے اندر گہرے اخلاقی حقائق مضمر ہیں جن بالوں کو آبل میں خارجی اور تاریخی واقعات کی صورت میں بیان کیا گیا ہے ان کو ہم انسانی نفوس کی روحانی کیفیات قرار دے سکتے ہیں انسان کی باطنی کشش ان واقعات کی آئینہ دار ہے۔

گناہ اور زوال آدم کے قصے میں کانٹ کو یہ صداقت معلوم ہوتی ہے



جس کی تجربہ شہادت دیتا ہے کہ انسان کی باطنی اخلاقی قانون کی مخالفت میں اس کی طبیعت کے اندر تقاضائے جو اس کو ترجیح دینے کا میلان پایا جاتا ہے اس کے نفس کے اندر ایک قانون دوسرے قانون کا دشمن ہے۔ جس طرح بوجہ کے نزدیک خدا اپنے آپ سے برسرِ پیکار ہے خود بھی کوئی برائی نہیں برائی اس ارادے میں ہے جو عقل کی مخالفت کرتا ہے انسان کی سرشتی برائی یہی ہے کہ وہ ادنیٰ محرکات کو عقلی محرکات پر ترجیح دیتے اختیارات فلسفیانہ اخلاقیات اس فطری برائی کو ایک امر واقعہ سمجھتی ہے۔ انجیل ایک تاریخی واقعہ کو اس کا ماخذ قرار دیتی ہے اس کے نزدیک انسان بدی کرنے سے پہلے نیک تھا اور ایک گناہ سے وہ اس معصومیت کی حالت سے گر گیا لیکن اس مقدمہ میں ایک بہکا لے والے کو داخل کر کے انجیل اس امر کا اثر کرتی ہے کہ اس زوال کی کوئی مطلق توجیہ نہیں ہو سکتی۔ لیکن فطری بدی کے ساتھ ساتھ انسان کے اندر نیکی کا ایک طبعی میلان بھی پایا جاتا ہے جس کی ترقی کا بہترین طریقہ اعلیٰ مثالوں کا مطالعہ ہے نیکی کی قدر کرنے کی قابلیت ہم میں سے بھی مفقود نہیں ہوتی خواہ ہم خود اس پر عمل نہ کر سکیں یہی قابلیت جو ترقی کر کے اخلاقی شعور بن جاتی ہے ہماری فطرت کا نصب العین غمصر ہے یہ ہمارے باطن کی جست ہے جس طرح کہ ہماری فطری برائی ہمارے سینے کا جہنم ہے۔ ہماری طبیعتوں کے اندر ایک ناقابلِ فہم اسوہ حسنہ ہے جو ہمارے باطن میں ہماری فطرت کا نصب العین ہے جسکو انجیل نے ابن اللہ کہا ہے جو زمین پر آیا اور اس نے انسانی صورت اختیار کی ایسی ہی ہستی کا تصور جو خدا بھی ہے اور انسان بھی انسانی فطرت کے کمال کا نصب العین ہے یہاں بھی مذہب نے اس چہرہ کو ایک تاریخی واقعے کی صورت میں بیان کیا ہے جو ایک حکیم کے نزدیک انسانی طبیعت کی ایک سرمدی حقیقت ہے یعنی انسانی طبیعت کا اپنے باطنی نصب العین خیر سے متعلق اور دیگر میلانات سے اسکی مخالفت یہاں تاہیں کی بیکار انسانی فطرت کی غمباز ریموں میں برہنہ ہوتی ہے اس جنگ کی وجہ سے ہمارے اندر جو خدا ہے اس کو ہمارے برے ارادوں کی وجہ سے ریلج والہم اٹھانا پڑتا ہے جو جدید انسانیت ہمارے

اندر پیدا ہونا چاہتی ہے اس کو قدیم اور ادنیٰ انسان کے گناہوں سے تکلیف پہنچتی ہے اس کے متوازی ہماری طبیعت میں پشیمانی اور توبہ کا احساس ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے ارادے نے اب ایک نئی سمت اختیار کر لی ہے اور پرانے ارادوں سے نجات حاصل کرنے کی تکلیف گوارا کرنے پر تیار ہو گیا ہے یہی کفارے کے عقیدے کے اخلاقی معنی ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ہمارے اندر نصیب العینی انسانیت کی تکمیل نہیں ہو سکتی لیکن یہ ہمارے لیے ممکن ہے کہ ہم اس سے زیادہ زیادہ قریب ہوتے جائیں لیکن اعلیٰ ترین نقطہ نظر سے اس اندر بھی تکمیل کی قدر و قیمت کا بحیثیت کلی اندازہ کیا جائے گا کیونکہ زمانی اصنافت کا اس میں کوئی سوال نہیں۔

کانٹ اس سے بخوبی آگاہ ہے کہ یہ علامتی تاویل تاریخی معنی سے بالکل مختلف ہے مذہب کے تاریخی پہلو کو وہ عالموں کے تحقیق کے لیے چھوڑ دیتا ہے وہ کہتا ہے کہ مقدس صحیفوں کی مستقل اخلاقی قیمت کا مدار اس علامتی تاویل پر ہے اور درحقیقت انسان نے جب کبھی مذہب سے کوئی عملی نتیجہ حاصل کرنا چاہا ہے تو یہی طریقہ برتا ہے یہ انداز تاویل جائز بھی ہے کیونکہ انسان نے غمہ ارادی طور پر اپنے اخلاقی میلانات سے مذہب کے تصورات کی تشکیل تکمیل کی ہے اور خود وحی پر ان کی مہر لگا دی ہے نہ محض خارجی اور تاریخی واقعات سے انسان نصیب العین اور الوہیت سے کبھی آشنا نہ ہو سکتا۔ اعلیٰ ترین مستی کا نمونہ خود ہماری روح کے اندر پایا جاتا ہے ہم اپنے اندر کے خدا کے ذریعے سے باہر کے خدا کو جانتے ہیں اور وہ ہمارے باطن ہی کا خدا ہے جس کے سامنے سب لوگ رکوع و سجود کرتے ہیں جن امور کی وحی ہو یا دعا و غولی ہے انکے جاننے کا معیار وہی خدا ہے جو ہمارے قلب میں کن ہے اگر حضرت ابراہیم اپنے قلب کے نصیب العین سے فتوے لیتے تو وہ کبھی اپنے بیٹے کی گردن پر چھری بھرنے کے لیے آمادہ نہ ہوتے اگر ارباب محکمہ و حساب اس کی طرف رجوع کرتے تو کسی شخص کے خلاف اس کے عقاید کی وجہ سے فتوے نہ دیتے۔ ہمارے اندر جو اخلاقی قانون ہے وہ ہر قسم کے ایمان کے

زیادہ یقینی ہے۔ کائنات کے نزدیک ہر انسان کے سینے کے اندر ایسی عجیب و غریب باتیں واقع ہوتی ہیں کہ خارجی واقعات سے ان کی توجیہ کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔ خاص کر اس لیے کہ اس قسم کی ہر توجیہ دہی ہوتی ہے وہ انجیل میں بیان کردہ واقعات کے رموز کی پہلو پر کوئی اعتراض نہیں کرتا کیونکہ اس کے نزدیک یہ واقعات ان حقایق کی ظاہری صورت ہیں جن کی معنی کی شہادت اور تقدیق ہر انسانی روح میں اذلی وابدی طور پر پائی جاتی ہے جو خارجی معجزات سے بے نیاز ہے۔

کائنات صرف ایک بات کا تقاضا کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ مذہب کے تاریخی اور عقایدی پہلو کو زیادہ زیادہ باطنی اور اخلاقی پہلو کے تحت میں لاتے رہنا چاہئے۔ تاریخی ایمان کی اہمیت محض ماضی اور علامتی ہے مرنی کلیسا کو اس غیر مرنی کلیسا کے قریب ہوتے رہنا چاہئے جس کے اندر ہر فرد کی حقیقت اعلیٰ سے باطنی اور براہ راست تعلق ہے اس طرح سے روحانی امور میں عالم اور غیر عالم کا خرب اخلاق امتیاز مٹ جائے گا کیونکہ اس کا مدار دین تکمیل کو سمجھنے کے لیے تاریخی مسلمات حاصل کرنے کی ضرورت پر ہے خدا کی سلطنت ملائوں کی سلطنت نہیں ہے۔ اصلاح کلیسا بے بعد کوئی خالص ترقی نہیں ہوئی عوام کو یہ کہہ دینا کہ "ذوق و شوق سے پہلے پڑھو" لیکن اس میں جو کچھ ہم علماء کو معلوم ہوتا ہے اگر ہم نے اس سے غافل ہو کر معلوم کیا تو اس کا عذاب تمہارے سر پر ہوگا۔ حقیقت میں ان کو اس صحیفے کے مطالعے سے روک دینے کے مراد ہے اس سے بہتر ہو گا کہ جو کچھ آپ نے دریافت کیا ہے وہ ہم کو ابھی سے بتا دو تاکہ ہم پریشانی کی زحمت سے بچ جائیں۔ کاتولیکیت (Catholicism) کے ظاہری عبادات و شعارات سے زیادہ تکلیف دہ اس کے عقاید کا ادعائی اقرار ہے اگر غیاسیت اس کا نام ہے تو کائنات کے نزدیک اس کو اس دعویٰ کا کوئی حق حاصل نہیں کہ "میرا بوجھ بڑکا ہے۔"

کانٹ اس سے بہ خوبی واقف تھا کہ اس کا عیسائیت کا تصور کلیسا کی عیسائیت سے کس قدر مختلف ہے با این ہمہ نہایت دیانتداری کے ساتھ اس کا یہ عقیدہ تھا کہ مذہب کا یہ ارتقا اسی سمت ہو گا جس کی طرف اس نے اشارہ کیا ہے ہو سکتا ہے کہ اب بھی اس کا خیال صحیح ثابت ہوا اگرچہ اس کی اس تصنیف کے بعد کی صدی میں مذہبی اختلافات اور زیادہ ہو گئے ہیں لیکن فلسفہ مذہب کے لئے اس کی کتاب ایک در آفریں تصنیف تھی اس کی منتقلی ہمیت اس میں ہے کہ اس نے ظاہر کے خلاف باطن کی حمایت میں جہاد کیا اور عجمی زندگی کے یا طنی حوادث کی اہمیت کو ظاہر کیا۔ نفسیات اور تاریخ کے لحاظ سے اس کا نظریہ مذہب بہت کچھ تشنہ رہ گیا ہے اب آنے والی صدی کا یہ کام تھا کہ وہ کانٹ کے فکر کے ان ناتمام پتھروں کی تکمیل کرتی -

# اِشْتِم

## (تنقید تصدیق) تخنیلی تصور ابر بنا جالیا و جیاتیا

(الف) دو عوالم اور ان کی ممکن وحدت

تنقید تصدیق میں جو نتائج میں شائع ہوئی اگات ایسے انکار کو پیش کرتا ہے جو اس کے عام فلسفے کے حدود کے اندر سے ہیں۔ اپنی اپنی تصنیفوں میں اس نے اخلاقی اعتقاد کے ذریعے سے اپنے مختلف تصورات کی صورت بندی کی تھی لیکن اب اس نے کلیت عالم کا ایک وسیع تر تصور قائم کرنے کی کوشش کی جس کی بدولت وہ تمام پہلو جو اب تک اخلاقی علوم ہوتے تھے ایک وحدت میں متحد ہو سکیں۔

اس سے پہلے کانت بڑے وسیع پیمانے پر فردی و امتیازات قائم کر چکا تھا اور یہ طریق عمل اس کے لئے نتائج اخذ کرنے کے واسطے ضروری تھا۔ ظاہر اور اعمیان اشیا (things in themselves) میں فرق قائم کرنے کی وجہ سے اس کے لئے یہ ممکن ہو سکا تھا کہ وہ عقلی علم کی صحت و صداقت کا ثبوت دے سکے اور اس کا خیال تھا کہ تجربی اور عینی عالم میں تمیز کرنے سے یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ اول سے کی خود مختاری فطرت کے جبر کے ساتھ وابستہ ہو سکے۔ ایک طرف عینی عالم سے جو عالم فطرت یا عالم تجربہ ہے اور دوسری طرف عینی عالم جو عالم اختیار یا عالم تمنا ہے

ہے اور یہ دو تو عالم ایک دوسرے سے بالکل الگ اور اجنبی معلوم ہوتے ہیں۔  
 کانٹ کی علمیات اور اخلاقیات اسی نتیجے تک پہنچی اور اس کے فلسفہ مذہب نے  
 کچھ سہولت قائم کر کے اس مغائرت کا محض ایک خارجی علاج پیش کیا، لیکن کانٹ  
 اپنے مخصوص انتقادی تفکر کے ساتھ ان نتائج کی طرف واپس آتا ہے اور سوال کرتا  
 ہے کہ آیا ہم اس مفروضے میں حق بجانب ہیں کہ یہ تضاد مطلق اور ناقابل توافقی ہیں  
 انسان بلاشبہ بیک وقت فطری وجود بھی ہے اور عینی ہستی بھی یعنی منظر بھی ہے  
 اور ذات بھی انسان ان دو عوالم کی سرحد وصال سے وہ لازماً فطرت کے جبری  
 نظام میں مل کر تا اور احوال کے عالم اختیار میں بھی زندگی بسر کرتا ہے۔ اخلاق کے  
 نصب العین کو انسان تجربی عالم کے اندر ہی پورا کر سکتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے  
 کہ یہ دو عوالم ایک دوسرے سے مطلقاً خارج نہیں ہو سکتے فطری اور اخلاقی عوالم  
 میں کسی اسس مشترک کا ہونا لازمی ہے۔ کیا کانٹ کا مسلسل طور پر ادراک مشیا اور  
 ماہیت اشیا میں تمیز قائم کرتا ہی اس سوال کو پیدا نہیں کرتا کہ یہ تضاد کہیں ہمارے  
 انداز و قیوف ہی کا نتیجہ نہ ہو کیونکہ ہمارے پاس اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ ہمارے  
 تقابلی اور تحلیلی علم میں جو تضاد معلوم ہوتے ہیں وہ ماہیت مشیا میں بھی تضاد ہی  
 ہیں اس سے پیشتر کانٹ تنقید عقل نظری میں اس امکان کی طرف اشارہ کر چکا تھا  
 کہ ہو سکتا ہے کہ جو کچھ ہمارے مادہ علم کی تہ میں ہے وہ بعینہ وہی ہو جو صورت علم  
 کی بنا ہے بالفاظ دیگر مظاہر مادی اور مظاہر روحی کی اساس شاید ایک ہی ہو،  
 اب اس تصنیف میں آخر کار وہ عالم فطرت اور عالم اختیار کے ہم ذات ہونے  
 کے امکان پر بحث کرتا ہے۔ ایک معمار کی طرح جو عمارت کی تکمیل پر پاڑ کو گرا دیتا  
 ہے کانٹ بھی اب جب کہ اس کی تعمیر فکر مکمل ہونے کو لگتی ہے ان اتمیا راست  
 و فروق کو واپس لینا چاہتا ہے جس سے اس نے دوران تحقیق میں کام لیا تھا۔  
 علم اور عالم کی تمیز سے اب وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ یہ فرق جو خود ہمارے علم کا وضع  
 کردہ ہے مطلق نہیں ہو سکتا۔ بعض امور ایسے تھے جن پر ابھی تک اس نے کوئی گہری نظر  
 نہیں ڈالی تھی۔ اب ان کے پیش نظر ہونے سے بعض مسائل نمایاں ہو گئے۔ اس نے  
 دیکھا کہ فطرت اپنے قوانین پر عمل کرتے ہوئے اپنی نتائج کے پیدا کرنے کا میلان

رکھتی ہے جنہیں ہمارے نفس اپنے علم اور اپنی خواہش کی بنا پر پسند اگر ناپا چاہتا ہے اس حقیقت کو مد نظر رکھتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ فطرت نفس العین سے بیگانہ ہے۔

### (ب) افکار متعلقہ جمالیات

جمالیاتی تصدیق اس تصدیق کو کہتے ہیں جس میں جو کسی منظر، تصویر یا عظیم نشان قرار دیتے ہیں۔ ایسی تصدیقات کلی نسبت سے یا سبب ہوتا ہے کہ ایمان میں عمومی یا کلی صداقت پائی جاتی ہے یا محض انفرادی نسلیں کا اظہار ہوتا ہے۔ محض خوشگوار یا خیر ہونے سے جمالی احساس اس امر میں الگ اور ممتاز ہوتا ہے کہ اس کا انحصار دماغ کے حقیقی وجود پر نہیں ہوتا بلکہ ہمارے ادراک یا شکل یا تصور پر ہوتا ہے۔ جمالی لذت بے غرضانہ اور آزادانہ ہوتی ہے۔ بلکہ وقوف کا آزادانہ عمل اس کا ماحض ہونا ہے جب کبھی کسی تصور پر سے ہمارے خیال اور فہم کی قویں اس طرح متوافق تعاون سے مل کر رہی ہیں کہ اس تصویر کی جزئیات نہایت آسانی سے دماغی طور پر یکساں بلا واسطہ قابل ادراک کلیت میں شہزادہ بند ہو جاتی ہے تو جو کہ ایک جمالیاتی احساس ہوتا ہے۔ یہاں معروض زیر فکر نہ خالص مادی ارتسام ہے اور نہ خالص تصور۔ محض مادہ سے کوئی کلیت حاصل نہیں ہوتی اور خالص تصور ایک مجرور قاعدہ ہوتا ہے جو مادہ پر ایک پابندی اور جبر مستلزم ہوتا ہے۔ انجینیئر کی طرح زمین آرائی، رنگ اور فنون معثورہ میں اس انداز سے اجزاء کا بلا واسطہ تعاون ہوتا ہے کہ اس سے ایک مجموعی ارتسام پیدا ہوتا ہے جس سے ہماری ایک نہایت ضروری روحانی حاجت پوری ہوتی ہے۔ اس کا منٹ اس پر جہت زور دیتا ہے کہ جمالیاتی تصدیق کلیت بلا واسطہ ہوتی ہے اور ان دور کے تصورات کو زیادہ قابل غور نہیں سمجھتا جو اس تصور کے دیکھنے سے متبہج ہو سکتے ہیں وہ صرف آزاد اور خود بخود حسن کا قابل ہے جو بقول فشنز براہ راست مال سے یقین ہوتا ہے (وہ تاؤمی سن جو محض ابتلاقی تصورات کی وجہ سے کسی چیز کے ساتھ وابستہ ہو جاتا ہے حسن کہلانے کا مستحق نہیں کیونکہ اس کے احساس کے لیے محض تصورات مستلزم ہوتے ہیں پھول یا پل بولے کا کام

خالص رنگ آزادانہ حسن کی مثالیں ہیں، انسانی صورت کا جمال ثانوی ہوتا ہے کیونکہ اس کے لئے انسان کا تصور مقدم ہوتا ہے۔

حسن آزاد کی نسبت ہم جو تصدیق قائم کرتے ہیں وہ نفسی اور ذاتی ہوتی ہے کیونکہ وہ ہمارے تصور سے متاثر ہونے سے پیدا ہوتی ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ کلی یا عمومی صحت و صداقت سے محروم ہے کیونکہ یہ تاثر ایک ایسی چیز سے متعلق ہوتا ہے جو تمام انسانوں میں مشترک ہے یعنی قواعد و قواف اور ایک شخصی اور ملکہ فہم کی باہم موافقت۔ جمالیاتی تصدیقات یا تصدیقات ذوق قابل ثبوت نہیں ہوتیں وہ ادراک بلا واسطہ کی موجودگی میں پیدا ہوتی ہیں ان کی عمومی صداقت مثالی ہوتی ہے یعنی وہ عام قواعد کے ذریعے سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ مثالوں کے ذریعے سے۔ اسی لئے جمالیاتی تنقید ایک فن ہے اور سائنس یا علم نہیں۔

عظیم (Sublime) معروضات سے بھی ہمیں لذت کا ایک بے غرضانہ تاثر حاصل ہوتا ہے لیکن یہاں پراخافت کسی قدر زیادہ پیچیدہ ہوتی ہے۔ عظیم انسان ناقابل پیمائش، وسعت یا قوت میں لامحدود مظاہر سے ہمارا ملکہ ادراک مغلوب ہو جاتا اور ہمارا وقار دبی جاتا ہے۔ یہ تاثر ہمیں محدود و محسوس کو ترک کرنے کی طرف رہنمائی کرتا ہے اور ہم اپنے اندر ایک ایسی قوت محسوس کرتے ہیں جو کسی قسم کی حدود کی پابند نہیں، ہم لامحدود تصورات قائم کر سکتے اور غیر مشروط اطلاقی قانون وضع کرنے کا ملکہ رکھتے ہیں مزید براں ایک عارضی رکاوٹ کے بعد فطرت کی عظیم انسان قوتوں کے روبرو ہمارے اندر ایک اعلیٰ قسم کا ادھائے ذات پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ حقیقی عظمت خارجی مظاہر میں پائی جاتی ہے یہ مظاہر ہماری اندرونی عظمت کے بیدار اور محسوس ہونے کے لئے ایک موقع مہیا کرتے ہیں۔ یہاں بھی کلی صداقت کی تصدیقات قائم ہو سکتی ہیں کیونکہ عظمت کے متعلق جو تصدیقات ہیں وہ بھی ایک ایسے تاثر پر مبنی ہیں جو ہر ترقی یافتہ انسان میں پیدا ہو سکتا ہے۔

بیمیل اور عظیم مظاہر میں فطرت خود اپنے قوانین پر عمل کرتے ہوئے ہمارے



اندر ایک ایسا لذت کا احساس پیدا کرتی ہے جو ہر قسم کی خود غرضی سے پاک ہوتا ہے۔ یہ امر معنی خیز ہے خصوصاً اس لحاظ سے کہ جمالی تاثر اپنی بے غرضی کی وجہ سے اخلاقی تاثر سے پیشابہ ہوتا ہے۔ کائنات حسن کی بعض قدروں میں تپتی کی تحقیق نہیں کرتا وہ فن و صنعت کی تخلیق حسن پر بھی غور کرتا ہے۔ بشیہ ان کی طرح تخلیق حسن بھی مجرد قواعد کی مدد کے بغیر ہوتی ہے اور لازمی توجہ کا بزور می اس میں مبتلا ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس سے جو کچھ پیدا ہوتا ہے وہ عام طور پر اچھا سلیم ہوتا ہے اور نمونے کا کام دے سکتا ہے۔ فن لطیف غیر معمولی ذکاوت (genius) کا کام ہوتا ہے۔ ذکاوت یا حذق شاہی انج (originality) کا نام ہے۔ یہ دو میلان ہے جس کے ذریعے سے فطرت فن کو قواعد عطا کرتی ہے۔ ذکاوت قواعد یا تصورات کے مطابق عمل نہیں کرتی تاہم اس کے کارناموں میں سے قواعد اخذ ہو سکتے اور تصورات دریافت ہو سکتے ہیں۔ غیر معمولی حذق سے بھی جو اپنی تصانیف کی طرح یہ معلوم ہوتا ہے کہ عالم فطرت اور عالم اختیار باہم جدا ہیں اور ناممکن ہے کہ ان دونوں میں اس میں بھی مشابہت ہو۔ کائنات کا خیال ہے کہ کائنات کے متعلق کسی میں تصور کے قائم کرنے سے پہلے ہیں ان امور پر گہری نظر ڈال سکیں یا نہ۔

### (ج) حیاتیاتی افکار

فقط حسین و عظیم نظم و ضبط کی تخلیق اور ذکاوت انسانی کے ذریعے سے مل کر کے ہی فطرت ہماری روح کے قوانین سے اپنی نہایت نفیس و اعلیٰ نہیں کرتی۔ اس کے علاوہ وہ عضوی وجود بھی پیدا کرتی ہے جن کی ساخت کی خصوصیت یہ ہے کہ ان کے اجزاء محض اسی طرح باہمی اور قابل فہم ہو سکتے ہیں کہ وہ وجود کی کلیت کے قیام کے ذرائع یا شرائط ہیں۔ جزو کل میں یہاں وہی باہمی وحدت پائی جاتی ہے جس کا ظہور ذکاوت کی ایجادات میں ہوتا ہے۔ عضوی عالم یا جاندار میں فطرت ذکی و حاذق انسان کی طرح عمل کرتی ہے اور اس کا کل اجزاء کے تعاون سے یکا یکی کلیت کے پیدا کرنے یا شعوری اور ارادی طور پر ایک معین تجویز کے مطابق

اجزا کو مرتب کرنے سے بالکل الگ سے تفصیل کی جن قسموں سے ہم واقف ہیں فطرت کی تنظیمی فعلیت ان سے بالکل الگ معلوم ہوتی ہے (تفصیل تصدیق 15) ہم اس کو یوں بھی سمجھ سکتے ہیں "گویا کہ" عضوی وجود کسی مقصد کے ماتحت پیدا ہوتے اور نشوونما پاتے ہیں خواہ اس مقصد کو شعوری کہیں یا غیر شعوری۔ لیکن یہ نظریہ محض ایک تنظیمی اصول (Regulative principle) ہے ہم اس امکان کو خارج نہیں کر سکتے کہ مختلف قسم کے عضوی وجود میکا کی قوانین کے مطابق فطری ارتقا سے پیدا ہوئے ہوں۔ مختلف عضوی ہستیوں میں جو مماثلت پائی جاتی ہے وہ ان کے ماخذ مشترک کی طرف رہنمائی کر سکتی ہے اور یہ مفروضہ تاہم ہو سکتا ہے کہ فطرت نے اوئے ترین صورتوں سے اعلیٰ ترین صورتوں کی طرف ترقی کی ہو۔ یہ تصور ہو سکتا ہے کہ آبی جانوروں نے پہلے دلدل میں رہنے کی قابلیت پیدا کی ہو اور اس کے بعد خشک زمین پر زندگی بسر کرنے کی اور وہ اس طرح کران میں سے جن کا وجود ماحول کے مطابق نہیں تھا وہ فنا ہوتے گئے اور جو موانعت پیدا کر سکے وہ باقی رہتے گئے کائنات کہتا ہے کہ فطرت کے متعلق ہنسایت گہری نظر رکھنے والے محققین میں بھی بہت کم لوگ ایسے ہونگے جن کو پرواز خیال نے کبھی اس قسم کا مفروضہ نہ سمجھایا ہو۔

میکانیت اور مقصدیت کا تضاد (یعنی اجزا کا کورانہ تعاون سے کام کرنا، یا کسی مقصد کے مطابق عمل کرنا) شاید محض اعتباری ہو اور ہمارے مخصوص انداز عمل کی وجہ سے ہیں ایسا معلوم ہوتا ہو۔ ہماری عقل کا طریق عمل یہی ہے کہ ہم اجزا سے کل کی طرف جاتے ہیں اور کل کو اجزا کے اجتماع کی پیدوار خیال کرتے ہیں اگر وہ اجزا کی فطرت کو کل سے متعین تصور کرنا چاہے تو وہ صرف اس طرح ہو سکتا ہے کہ وہ کل کے تصور کو اجزا کی ترتیب کی نفسی علت قرار دے۔ ہمارے انداز علم میں میکانیت اور مقصدیت ہمیشہ باہم متضاد معلوم ہونگی۔ لیکن ہو سکتا ہے کہ فطرت کے باطن میں اجزا کا مقصدی اور میکانچی اجتماع کسی ایک واحد اصول میں متحد ہو لیکن یہ اصول ایسا ہوگا جس کو ہماری عقل وضع نہیں کر سکتی۔

عالم شباب ہی میں کانٹ کے دل میں یہ خیال جاگزیں تھا کہ اشیاء کے ربط  
 قلیل میں شاید وہی کچھ ہو جو فطرت کے مقصد اور توفیق کی تہ میں پایا جاتا ہے۔  
 کانٹ آخر میں اسی خیال کی طرف آیا جو اس کے افکار میں سے عمیق ترین ہے۔  
 کانٹ کے فلسفیانہ ارتقا کا تسلسل یہاں پر نہایت صاف طور پر ثابت ہوتا ہے  
 اس کے تابعین مفکرین نے وہیں سے شروع کرنے پر اتفاق کیا جہاں پر اس نے  
 ختم کیا تھا۔ کانٹ خود اس کو ایک آخری خیال اور انتہائی مفروضہ سمجھتا تھا  
 جو تحقیق کے لئے نہایت کارآمد ہے لیکن اس کو اوقائی طور پر تحقیق کا نقطہ آغاز  
 نہیں بنانا چاہئے۔ اس میں یہ جبریت انگریز قابلیت تھی کہ وہ ادائے میں شہک ہوتے  
 ہوئے بھی اعلیٰ کو نظر انداز نہیں کرتا تھا اس آخری نظر یہ میں اس کی وہی بصیرت  
 نمایاں ہے۔ اس بڑے حکیم کے فلسفے کی پین کو ہم اس کی اس خصوصیت امتیازی  
 پر ہی ختم کرنا مناسب خیال کرتے ہیں۔

# بالمفہوم

## فلسفہ انتقاد کے مخالفین

کانٹ کی تصانیف ایسی نہیں تھیں کہ ان کے متعلق امید کی جاسکتی کہ وہ جلدی ہر کسی کی سمجھ میں آجائیں گی۔ ان میں اس قدر کثیر مسائل پر بحث کی گئی تھی، اور ان مسائل میں باہم آتنا قریبی تعلق تھا، نیز ان کے دعاوی اور ان کی تردیدات میں ایک ایسا انوکھا نقطہ نظر پیش کیا گیا تھا کہ یہ ہمارے لئے کوئی حیرت انگیز بات نہیں کہ ان کی معاصرانہ تنقید سے کہیں یہ پست نہیں چلتا کہ ان کا کوئی نقاد ایسا فلسفہ کی روح سے کامل طور پر آشنا ہے۔ اس کے متعلق بہت سے فتوے اس قسم کے تھے کہ وہ عام تباہ فلسفہ کے لئے کوئی دھجپی نہیں رکھتے۔ فلسفہ تنویر اور ولفی اسکول کے فلاسفہ جن غلط فہمیوں کا شکار ہوئے ان سے اس امر کی شہادت ملتی ہے کہ جو لوگ کسی قدیم اعتقاد میں راسخ اور مطمئن ہو گئے ہیں ان کے لئے کسی نئے جادہ فکر پر گام زن ہونا کس قدر دشوار ہو جاتا ہے ہر کسی میں ذات کا علم اور انکسار اور صداقت پر اس قدر اعلیٰ درجے کا ایمان نہیں ہوتا جس کا اظہار منڈل زولن (Mendelssohn) نے اپنی کتاب (Morgenstunden) میں کیا ہے۔ اس کے برعکس ایک گروہ نے اس

فلسفے کی شدید مخالفت کی، اور یہ گروہ ان افراد پر مشتمل تھا جنہوں نے مختلف اندازوں سے بلا واسطہ تاثر اور تاریخی روایات کی اہمیت پر زور دیا نفس و حیات کے وہ پہلو جو اصل وجود میں غیر منفک طور پر متحد پائے جاتے ہیں کانٹ کی تنقید اور تحلیل نے اکثر جگہ ان کے درمیان میں امتیازات اور تفریقات قائم کر دی تھیں اس کے خلاف ان لوگوں نے روح کی غیر منقسم اور متحدہ فعلیت کی حمایت کی ان لوگوں نے کانٹ کے ساتھ زیادہ تر نا ارضائی برتی ہے کیونکہ وہ اس امر کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ جن عناصر کو اس نے تحقیق اور وضاحت کی خاطر الگ الگ کر دیا تھا ان کو دوبارہ جوڑنے کی بھی اس نے بہت کوشش کی۔ ان لوگوں کے اعتراضات ایک حد تک صرف کانٹ ہی کے فلسفے کے خلاف نہیں بلکہ تمام فلسفہ اور تحقیق کے خلاف ہیں لیکن اس میں شک نہیں کہ ان لوگوں کے افکار کانٹ کی تحلیل کے خلاف ایک نہایت ضروری تغیل کا کام دیتے ہیں کیونکہ انہوں نے اشیاء کے حقیقی یا ہیمنی ربط پر زور دیا ہے علاوہ ازیں کانٹ کے مخالفین زیادہ تر اس مفکر کا سہارا لیتے تھے جس کے کام کو کانٹ جاری رکھ کر اس پر غلبہ حاصل کرنا چاہتا تھا اور جو بقول خود اس کی بیداری کا باعث ہوا تھا یعنی ہیومن۔ ان لوگوں کے نزدیک کانٹ بھی فلاسفہ تنویر ہی سے تھا اس فلسفے کے خلاف وہ حقیقی تجربے پر قائم ہونا چاہتے ہیں خصوصاً تاثر پر اور ان حقائق پر جو انسان کی تاریخ میں اس کے تجربے میں آئے ہیں کانٹ کی فلسفہ تنویر کی مخالفت کو انہوں نے اس حد تک پہنچا دیا کہ وہ آخر میں خود کانٹ سے دست و گریباں ہو گئے۔ مگر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ وہ ایسے تصورات اور نقاط نظر کے نمائندے تھے جو فلسفے کے دائرے سے باہر وسیع حلقوں میں اپنا اثر کر رہے تھے ان تصورات نے شاعری اور تاریخ کے متعلق نئے خیالات اور عام زندگی کی نسبت ایک گہرا احساس پیدا کر دیا تھا۔

اس گروہ میں سب سے زیادہ سربرآوردہ شخص یو جیا گورگ ہامن (Johann Georg Hamann) تھا جو اس کا دوست اور اس کا ہم وطن

کو ٹنگنہ برگ کا رہنے والا تھا بعض لوگوں نے اس کو شمال کے مگس کا بھی لقب دیا۔ ان کو اپنے مذہبی بھڑبھڑے سکھایا کہ ایمان میں کس قدر قوت ہے اور زندگی کی قوتیں کس قدر عظیم اور متناہصم ہیں۔ ایک مرتبہ لذت کی سکونت کے دوران میں اس پر مذہبی آزمائش کا وقت پڑا اور اس پر اپنی سیرت کے کمزور پہلو کا انکشاف ہوا، اس واقعہ کا اس کی تمام بعد کی زندگی پر اثر رہا۔ اس کی گہری متلاطم فطرت میں نہایت شدید بیجانیت واقع ہو چکے تھے جن کی طرف اس نے کانٹ کے نام ایک خط میں اشارہ کیا ہے اس میں وہ کہتا ہے کہ مجھے اپنے جذبات کے جنون کے باعث ایسی قوت کا احساس ہے جو تندرست آدمیوں کو نہیں ہوتا۔ وہ اس شخص کی طرح محسوس کرتا تھا جو ایک نہایت گہرے تاریک گڑھے میں پڑا ہوا ہو اور اس کو نصف النہار کے وقت وہ ستارے نظر آتے ہوں جو سطح زمین پر سورج کی روشنی میں دیکھنے والوں کو نظر نہیں آتے۔ مبرجیات کا گہرا احساس اور سطح اشیا کے نیچے غوطہ لگانے میں عقل محدود کو جن فنا قضاات سے دوچار ہوا لہذا ہے، ان کا شدید تجربہ ہمارے لیے ایک زبردستی خصوصیت ہے وہ اپنے بیان میں پراسرار اشارات اور صنعت نقاد کو بہت استعمال کرتا ہے علاوہ ازیں اس کی تصانیف میں کثرت سے ایسی چیزوں کی طرف تلمیحات ملتی ہیں جن کا وہ اس زمانے میں مطالعہ کر رہا تھا اسی لئے وہ بہت سے مقامات پر بغیر شرح کے ناقابل فہم رہتی ہیں۔ عجیب و غریب تصورات کے ساتھ ساتھ اس کی تحریریں نہایت عمیق خیالات اور گہرا سوز و گداز پایا جاتا ہے جس سے اس امر کی توجیہ ہوتی ہے کہ اپنے زمانے کے نفس عظیم الشان نفوس کو اس نے کیونکر متاثر کیا پارساندہی لوگوں نے جو اس زمانے کے فلسفہ تنویر اور عدم ایمان پر ہیں بھر رہے تھے اس کو ایک بنی کی طرح سمجھا جس کی وجہ سے قدیم ایمان کا سرسبز پھل چھری ہو گیا ہے۔ اور تمام نئی نسل کے نزدیک وہ ایسا شخص تھا جس کی روح اس زمانے کی عقل کے حدود سے ماورے پرواز کرتی تھی اور جس کا فکر خیال اور تاثر کے اہل علم سے ملحق ہو کر بہت نور کے ساتھ اپنے زمانے کو حروج عقلیت اور عاطفیت کے خلاف برسرِ پیکار

ہوا۔ چونکہ اس کی شدید یاس اس قسم کی تھی کہ وہ دریاۓ حیات کی کسی ایک منفر و موج سے نہیں بچھ سکتی تھی اس لئے وہ تجزیہ اور تحلیل کا سخت دشمن تھا اپنی سب سے پہلی تصنیف (Socratische Denkaourdig Keiten 1750) میں وہ کہتا ہے کہ تحلیل کو انتہائی عناصر تک لے جانے کی کوشش محض ایک اڑما ہے کیونکہ ایسا کرنا الہیت کے غیر مرئی جوہر پر ہاتھ ڈالنے کی کوشش کرنا ہے۔ فطرت اور تاریخ میں ایسے سرایتہ اسرار ہیں جن کی گرہ کشائی کوئی ایسی ہی قوت کر سکتی ہے جو ہماری عقل سے الگ قسم کی ہو۔ اس لئے وہ سقراطی تجاہل کی تعریف کرتا ہے۔

ہمارے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم اپنے وجود پر بھی ایمان رکھیں اور خارجی اشیاء کے وجود کے بھی قائل ہوں اس کے سوا چارہ نہیں ایسا اعتقاد لازمی ہے لیکن یقین یا ایمان عقل کی پیداوار نہیں اس لئے عقل کی اس پر حکومت نہیں ہو سکتی یہ اسی طرح استدلال کا محتاج نہیں جس طرح ذائقہ یا بصارت۔ جب جہالت کی وجہ سے ہم کسی جگہ تک جاتے ہیں تو بروح القدس ہماری مدد کرتی ہے اور اور سقراط اس کو تمام جہاں کی دانائی سے افضل سمجھتا تھا۔ بعد میں ایک اور کتاب (Zweifel und Einfalle 1776) 'ارتیاب و خیالات' میں وہ کہتا ہے مذہب کی اصل ہماری تمام زندگی کی اساس میں پائی جاتی ہے اور اس کی وسعت ہمارے علم کے دائرے سے بہت وسیع ہے۔ علم ہماری ہستی کی مجرد ترین صورت ہے صرف جذبے کے ذریعے سے مجردات عقلیہ کو ہاتھ پاؤں اور پرزہ لگتے ہیں۔ زندگی کو بحیثیت مجموعی دیکھنا چاہئے فطرت نے جو کچھ متحد کیا ہے فلسفی اس کو الگ الگ کر دیتا ہے۔ زندگی اس مجتمع طبیعت کو اچھی طرح بیان کرنے کے لئے ہمارے ہر ذوق کے موافقت اخلاص کے اصول سے کام لیتا ہے جس کو وہ کانٹ کے تمام انتقادی فلسفہ پر ترجیح دیتا تھا۔<sup>۵۹</sup> کانٹ کے کانٹ کو لکھتا ہے کہ عقل جیسا کہ بیوم کے فلسفہ میں معلوم ہوتا ہے انسان کو دانا بنانے کے لئے عطا نہیں کی گئی بلکہ اس لئے دی گئی ہے کہ اس کو اپنی حماقت اور جہالت کا علم ہو جائے جس طرح کہ موسیٰؑ کی شریعت یہودیوں کو

نہیں دی گئی تھی کہ وہ راست باز ہو جائیگی بلکہ اس لئے کہ ان کے  
 لئے اہم تر ہو جائیں جو کچھ ہم جان سکتے ہیں وہ ہم کو تجربے روایت  
 سے حاصل ہو جاتا ہے۔  
 ہامن کانٹ کی تصانیف کو بڑی دھپری سے پڑھنا تھا۔ تنقید عقل نظری  
 خاص طور پر متاثر ہوا۔ اس تصنیف کے شائع ہوتے ہی اس نے  
 ماد کا خاکہ تیار کیا لیکن اس کو شائع نہیں کیا جس کی وجہ کچھ تو یہ تھی کہ  
 اٹھا کہ اپنے ناچیز کانٹ کے سر سے ٹھکانا مٹی کے برتن کو لوہے کے  
 سے ٹھکانے والی بات ہوگی اور کچھ اس وجہ سے کہ وہ کانٹ کو حد سے  
 بے جا ہوتا تھا جس کا وہ بعض اموں میں ممنون احسان تھا۔ اس کی کتاب  
 اس کی وفات کے بعد شائع ہوئی۔ کانٹ کے فلسفے کی  
 مایہ رائے تھی کہ اس میں ایک ناکام کوشش کی گئی ہے کہ عقل کو تمام روایت تمام تجربے اور  
 کے اعتقادات سے آزاد کر دیا جائے اس نے خاص طور پر مادہ اور  
 کی تفریق اور جو اس فہم کے انبیاز کو باطل قرار دینے کوشش کی۔ نظریات  
 ناچیزوں کو متحد کیا ہے زبردستی ان کو الگ کرنے کی بے کار کوشش  
 نئی رکھتی ہے وہ کہتا ہے کہ علم میں ایک مسلسل مدور حرکت ہے۔ اور اگلا  
 طرف صعود کرتے ہیں اور تصورات محسوسات کی طرف اترتے ہیں۔ کانٹ  
 عقل نظری کے سودے کو پڑھتے ہوئے اس نے ایک خط لکھا ہے  
 وہ کانٹ کو پریشیا کا ہیوم کہتا ہے اور ساتھ ہی کہتا ہے کہ انگلستان  
 اس کے نزدیک قابل ترجیح ہے "میرے نزدیک ہیوم ہی ٹھیک شخص ہے  
 اسے اصول کو کٹھن از کم عزت کی نگاہ سے دیکھتا ہے اور اس کو اپنے  
 با وائل کرتا ہے لیکن ہمارا ہم وطن تغیل ہی کی جگہ لی کرتا رہتا ہے اور  
 بت و معلول کے چکر سے نہیں نکلتا اور یقین کی نسبت کچھ نہیں کہتا۔ میں اس  
 کو دیانتداری نہیں سمجھتا۔ (ہرڈ کے نام خط مٹی۔ اس لئے اس سے  
 کی ایک تصنیف میں وہ کہتا ہے "اے فلاسفہ کیا تم یہ نہیں جانتے کہ  
 ملول یا ذرا لغو و مقصد میں جو ربط ہے وہ مادی نہیں بلکہ روحانی اور



تصور ہی ہے یعنی ایمان بلا حجت اس کی بنا ہے یہاں پر وہ صاف طور سے ہیوم کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ ہائم نے کوئی ضخیم کتابیں نہیں لکھیں اور اپنے خیالات کی کوئی مفصل تشریح نہیں کی لیکن اس کے ہاتھ ان اقوال نے ہرڈر اور یقوبی میں ایک روح پھونک دی جنہوں نے اس کے کام کو جاری رکھا اور اس کی طرح ہیوم کا حوالہ دیتے ہوئے ایمان کو عقل کے مقابلے میں پیش کیا لیکن یہ دونوں ہائم کی نسبت بہت زیادہ اپنے زمانے کی پیداوار تھے جو ایمان والوں میں سب سے قوی مومن شمار ہوتا تھا لیکن اس کے باوجود نہایت گہرا ہونے کی وجہ سے نہایت آزاد بھی تھا۔ ہائم راسخ الاعتقاد نہ تھے ہرڈر اور یقوبی کو عہد تنویر سے خصوصاً اس کی عاطفی شکل میں زیادہ مناسبت تھی گو انہوں نے بھی اپنے استاد کے طرح اس عقل کے خلاف جنگ کی جو ہر چیز کی تحلیل اور ہر چیز کی توجیہ کرنا چاہتی ہے۔

ہائم (سن پیدائش ۱۷۷۶ء سن وفات ۱۸۰۴ء) کو ننگز برگ میں جنگی خانے میں ایک معمولی حیثیت کا لازم تھا۔ کانٹ کے خواب اور عاقبت سے بیدار ہونے سے پہلے ہی وہ زندگی کی نسبت اپنا نقطہ نظر معین کر چکا تھا۔ یوحنا گوتفریڈ ہرڈر (Johann Gottfried Herder) (سن پیدائش ۱۷۷۶ء سن وفات ۱۸۰۴ء) جوانی میں کانٹ کے درسوں میں شریک رہا تھا اور کانٹ کے فلسفہ سے بعد کے نقطہ نظر سے خاص طور پر متاثر تھا کو ننگز برگ میں وہ ہائم کے فلسفہ سے بھی دوچار ہوا اور ہائم کا اثر اس پر غالب رہا۔ اصلی تو سی اور ہر قسم کے طبعی ارتقا کی نسبت وہ گہرا حساس رکھتا تھا اس نے کوشش کی کہ ادبیات میں ایک تازہ تر اور قوی تر روح حلول کی جائے۔ گوٹے اپنے سوانح حیات میں بیان کرتا ہے کہ یہ بات اس نے ہرڈر سے سیکھی کہ شاعری صرف محدود و محدود مہذب اور سلجھے ہوئے لوگوں کے حصے میں نہیں آتی بلکہ تمام قوم اور تمام نوع انسان کو عطا کی گئی ہے۔ ہرڈر روس کی تعلیم میں انسانیت اور فطرت کے حقوق کا حامی تھا لیکن تاریخی عقل اس میں روس سے بہت زیادہ تھی اور فطرت

کے تخیل میں وہ گوشت سے بہت متاثر ہوا جس زمانے میں وہ دائرہ میں ناظر تھا اس کو گوشت سے ایک عرصہ تک زبردست تباہ لہ خیالات کا موقع ملا یہاں تک کہ خونِ لطیفہ اور سیاست کے متعلق شدید اختلاف رائے دیکھنے کی وجہ سے دو نو میں شکر رنجی پیدا ہو گئی اپنی خاص تصنیف (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit 1784-1791) فلسفہ تاریخ انسانی کی نسبت خیالات میں وہ اپنے استاد کانٹ سے بھی ٹکرایا۔ ہر ڈر اس کو تسلیم نہیں کر سکتا تھا کہ مقصد نوع سے وابستہ ہے اور فرد سے نہیں ہر فرد کو وہ سادات اور ارتقا حاصل ہوتا ہے جو اس مخصوص منزل پر اس کے لئے ممکن ہے لیکن اس مقصد کے حصول کے لئے افراد کے امین باہمی تعالیٰ اور حاصل شدہ تہذیب کا سلاب بعد تسلسل منتقل ہوتا رہنا لازمی ہے افراد اور نسلوں کے درمیان اس ربط باہم سے انسانیت اور فلسفہ تاریخ پیدا ہوتا ہے۔ غیر شعوری فطرت میں بھی نصب العین توتیں کام کر رہی ہیں اور ایک خاص نمونے کے مطابق نظم و ترتیب میں مصروف تھیں۔ لائبنٹز کا نظریہ یونادانت ہر ڈر کے ہاں قواعد کے نام سے (Organic forces) کی تعلیم میں مبدل ہو گیا جو ہمارے فکر کی قوت فاعلہ کے مسائل تمام فطرت کے اندر مختلف مارج اور مختلف منازل میں گل پیرا ہوتی ہیں۔ جو قوت میرے اندر بکھر کر قی اور گل کرتی ہے وہ اپنی اصلیت میں ایسی ہی سردی ہے جیسی کہ وہ قوت جو سورج اور ستاروں کو اپنی جگہ قائم اور متحد رکھتی ہے ہستی ہر جگہ واحد اور باہم مشابہ ہے یہ ایک ناقابل تقسیم تصور ہے اس طرح سے جو خیال کہ کانٹ کا آخری ظن نقیاس تھا وہ یہاں تعمیر فکر کی اساس بن گیا ہے۔ فطرت کی مماثلت سے وہ کائنات اور تاریخ میں تمام اشیاء کے باہمی ربط پر زور دیتا ہے۔ اس ربط سے ہیں سائنس اور مذہب کے اتحاد کا بھی پتہ چلتا ہے۔ ہر ڈر بار بار خدا کا نام لینا مناسب نہیں سمجھتا اسی لئے وہ فطرت کا لفظ استعمال کرتا ہے "خدا جو کچھ ہے وہ اپنی صنعت میں ہے۔"

کائنات کی اس عظیم داود میں انسان بھی داخل ہے اس کی عقل کو اپنا راستہ منتخب کرنے کا کلی اختیار نہیں ہے۔ جبرن زبان میں عقل (Vernunft)

کا لفظ اس لفظ (Vernehmen) سے مشتق ہے جس کی معنی سیکھنے کے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہم نے اپنے خیالات، روایات، زبان اور خارجی اثرات سے حاصل کئے ہیں عقل اکستانی ہے وہی نہیں۔ مذہب روحانی تہذیب کی پہلی صورت ہے۔ اولین فکر مجرّد کے متصور ہونے سے پہلے انسان کو فطرت کی غیر مرئی قوتوں کا ایک مذہبی شعور تھا۔ یہی شعور انسان کو حیوانات سے بلند کر دیتا ہے۔ انسانیت کی طرف میلان عقل سے قدیم تر ہے لیکن اس کا ارتقا تعلیم سے اور نمونہ و مثال سے ہوتا ہے۔ کوئی شخص انسانیت کی تمام چیزیں محض اپنے اندر سے پیدا نہیں کر سکتا۔ جس طرح ہر فرد تعلیم سے انسان بنتا ہے اسی طرح نوع انسان کے لئے بھی تعلیم ہے نوع انسان کے ارتقا میں ہر منزل صرف آنے والی منزل کے لئے راستہ اور واسطہ ہی نہیں بلکہ فی نفسہ مقصد بھی ہے خدا جتنے ذرائع کو استعمال کرتا ہے وہ بذات خود مقاصد بھی ہو گئے ہیں اور اسلئے تر مقاصد کے لئے ذرائع کا بھی کام دیتے ہیں۔ ہر قدم ہم راہ وہم خود منزل است۔ خلاصہ یہ ہے کہ ہر انسان جو کچھ ہے اور جو کچھ ہو سکتا ہے وہی لسانی کا بھی مقصد ہونا چاہئے سوال یہ ہے کہ وہ کیا ہے انسانیت اور سعادت کی وہ مقدار جو تمام نسل انسانی کی تہذیب کی تکمیل کی اس مخصوص کڑی کے ساتھ وابستہ ہے اور اس مقام پر قابل حصول ہے۔ اس انداز فکر سے ہر ذرا اس شدید تضاد کو اٹھا دینا چاہتا ہے جو کانٹ کے فلسفہ نتائج میں فرواد نوع کے درمیان پایا جاتا ہے اور جس نے کانٹ کی اخلاقیات میں اس قدر دور رس نتائج پیدا کئے۔ لیکن ہر ذرا فقط اس پر جوش اور عا پر ہی قناعت کرتا ہے لیکن وہ اس مسئلے کی عقدہ کشائی کے درپے نہیں ہوتا جو اس نظریہ کو زندگی کی تفصیلات پر عائد کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔

ہر ذرا کا اساسی تصور جہاں تک کہ اس کے اسلوب بیان کے منابع و بدائع کو الگ کر کے حاصل ہو سکتا ہے اسی خیال پر مبنی ہے جس نے کانٹ کی پہلی تصانیف میں بھی اس قدر اہمیت اختیار کر لی تھی اور وہ یہ ہے کہ قانون کے مطابق اشیاء کا باہمی ربط و ربطی کی وحدت ہی سے پیدا ہو سکتا ہے۔

اسی خیال نے قدرتی طور پر اس کو سپانوزا کا بھی موافق بنا دیا۔ اس کے نزدیک سپانوزا منطقی حیثیت سے تمام فلاسفہ سے افضل ہے بار بار سپانوزا کی تصانیف کے مطالعہ سے اس کی یہ خواہش پوری ہوئی تھی کہ خدا و فطرت اور روح و مادہ کی ثنویت سے ماورائے ہو جائے اس کے نزدیک اگر خدا کو دنیا سے الگ تصور کرنا چاہیں تو خدا کا تصور کائنات کا تصور اور مکان کا تصور متناقض ہو جاتا ہے اور اس کا خیال تھا کہ شخصیت ایک لامحدود ہستی کی صفت نہیں ہو سکتی۔ وہ سپانوزا سے ایسا گریزاں نہیں تھا جیسا کہ یعقوبی (Jacobi) - یعقوبی کو سپانوزا میں نقطہ مجرد عقلیت ہی نظر آتی تھی لیکن ہر طور اس کے تصوفی پہلو کا قدرتشاس تھا (مگر ان دونوں کو سپانوزا کی تعلیم کا موجودہ ہی پہلو نظر نہیں آتا تھا)۔ اس نے یعقوبی کو لکھا بھی کہ اگر وہ عمیق ترین بلند ترین اور وسیع ترین تصور کو محض ایک نام سمجھے تو اس میں سپانوزا کا تصور نہیں بلکہ یوں سمجھنے والے کی دہریت ہے۔ ہر ڈر کو بر قسم کے تجردات سے نصرت تھی اسی وجہ سے وہ خدا اور کائنات کے فرق کا قائل نہیں تھا یعقوبی سے اس کا اختلاف اسی بنا پر ہوا جس بنا پر کہ کانٹ سے ہوا تھا اور جس وجہ سے کہ ہامن نے برو کا اصول موافق تضاد اختیار کیا تھا (لیکن ہامن کے لئے ہر ڈر کی سپانوزا کے لئے ایجابی و سلبی و عین و ذیل نا قابل فہم تھیں) اپنی تصنیف (Gott 1787) 'خدا' میں ہر ڈر یعقوبی کے خلاف سپانوزا کی حمایت کرتا ہے۔ وہ سپانوزا کے فلسفے کی تفصیلات سے اس قدر واقف نہیں تھا جس قدر کہ یعقوبی اس نے خاص کر سپانوزا کے تصور فطرت کو غلط طور پر پیش کیا اس نے اپنی ناظمہ قوتوں کا نظریہ غرض کہ اپنی سبیل لائبریریٹ اس کے اندر ڈال دی لیکن ان سب خامیوں کے باوجود یہ صحیح ہے کہ اس کی تصنیف کی وجہ سے سپانوزا کے فلسفے کے اصل جوہر سے لوگوں کو دلچسپی پیدا ہو گئی۔ ہامن کے گرد و پیش جو ایک راسخ الاعتقاد گروہ تھا وہ ہر ڈر کو مزید ہی سمجھتا تھا اس کا مذہبی نقطہ نظر شروع ہی سے ہامن سے جس کا وہ مداح تھا، بہت مختلف تھا زندگی کے تاریخی روایتی اور غیر ارادی طور پر نشوونما یافتہ پہلوؤں پر دونوں یکساں طور پر زور دیتے تھے متقابلہ واضح طور پر شعوری اور ارادی پہلوؤں

کے جن کو ان کا زمانہ قابل ترجیح سمجھتا تھا ہر ڈر پہلا شخص ہے جس نے اس زمانے کے اس عام خیال کو متزلزل کیا کہ مذہب پادشاہوں اور پڑھتوں کا کمر اور اختراع ہے۔ فطری شاعری کے ذوق کی وجہ سے وہ قدیم مذہب کے صحائف کی ایج اور فطری قوت کی قدر و قیمت کا اندازہ کر سکتا تھا۔ اس کی یہ خواہش کہ تمام ملکات کا نشوونما ساتھ ساتھ ہونا چاہئے یہاں پر نمایاں ہوتی ہے۔ وہ ایسے فلسفے کی تلاش میں تھا جو انسان کی کل شخصیت کے لئے ہو۔ اس کو یہ چیز ان قدیم مذہبی کتابوں میں ملی جو اس زمانے کی پیداوار تھیں جب کہ انسان کی ذہنی قوتوں نے الگ الگ ہو کر کام کرنا شروع نہیں کیا تھا۔ اس کی طبیعت کا تقاضا اتنا فلسفیانہ اور مذہبی نہیں تھا جتنا کہ دراصل شاعرانہ تھا۔ شاعری فلسفہ اور مذہب کو جدا جدا رکھنا ہر ڈر کو ہمیشہ دشوار معلوم ہوتا تھا۔ اسی میلان کی وجہ سے وہ رومانیت (Romanticism) کا نہایت اختصاصی پیشرو ہے۔ اس کے اس دعوے سے لے کر مذہب کا مآخذ بلا واسطہ اور غیر شعوری طور پر خود انسانی روح کے اندر ہے۔ اور اس کے اس تقاضے سے کہ مذہب کو صرف مذہبی نقطہ نظر سے دیکھنا چاہئے، مذہب کے سمجھنے میں بہت مدد دی۔ اس کا بیان علامتی (Symbolical) اور اخلاقی تھا (اگرچہ یہ امر اس پر خود ہمیشہ واضح نہیں تھا)۔ اس کا نقطہ نظر مذہبی راسخ الاعتقاد دی اور عام عقلیت دونوں سے مختلف تھا۔ ایک حد تک یسینگ ہی کے خیالات کی توسیع ہے چونکہ وہ تمام فطرت میں الہی قوتوں کی فعلیت کا نشان دیتا ہے، وہ محدود معنوں میں وحی کی حمایت کی ضرورت محسوس نہیں کرتا، خصوصاً اس عام وحی کے مقابلے میں جس کا تمام فطری اور انسانی زندگی میں اظہار ہوتا ہے، عیسائیت کی نسبت اس کا اخلاقیاتی و علامتی تصور اس کی کتاب 'تصورات (Ideen) کے سترھویں دفتر اور اس کی تصنیف (Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen, Leipzig 1798) مذہب اعتقادات و رسومات میں ملتا ہے۔ وہ حکمران کلیسا کو وصال اعظم سمجھتا تھا لیکن مسیح اس کے نزدیک نوع انسان کا روحانی نجات دہندہ تھا۔ وہ دنیاس میں اس لئے آیا تھا کہ اس قسم کے الہی انسان تیار کرے جو خواہ کسی قسم کے قوانین

کے تحت میں زندگی بسر کرتے ہوں، نہایت پاک اصولوں کے مطابق دوسروں کی بھلائی میں مشغول ہوں اور جو نہایت روا داری سے خیر و عداقت کی مہاکبت میں حکمرانی کریں مسیح کے اقوال پر خالص ترین انسانیت کی مہر لگی ہوئی ہے لیکن اس کے الفاظ سے فلسفیانہ اعتقادات تاویلاً حاصل کئے گئے ہیں اور اس کے علامتی اعمال کو جادو گر می سمجھ لیا گیا ہے۔ (یہ ہیں خیالات اٹھارہویں صدی کے آخر میں نظریات عامہ کے ایک عہدہ دار کے!!) بالائیں ہمہ ہر ڈر کو بھی شک نہیں ہوا کہ مسیح کا خالص مذہب آخر میں غالب آ جائیگا۔

کانٹ کی تعلیم پر تنقید کرتے ہوئے ہر ڈر نے ہانٹ کی کتاب (Metakritik) کی شرح کر دی اور اپنی طرف سے کچھ اضافہ نہیں کیا۔ اس کی اہمیت اس ثروت افکار میں ہے جس کو ایک حد تک اس نے خود پسند کیا اور ایک حد تک اس کو معلوم تھا کہ وہ کہاں سے دستیاب ہو سکتی ہے۔ کانٹ کے فلسفے کی تنقید میں جب تک اسی کی لمبی چوڑی تصنیفیں شائع ہوئیں تب تک فلسفہ امتدادیت کا مزید ارتقا ہو چکا تھا اور کانٹ کے تابعین اس کو نئی راہوں پر ڈال چکے تھے، اور یہ ایک حد تک انھیں مناصد کے تحت میں تھا جنہوں نے شروع ہی سے ہاسن اور ہر ڈر کے اندازِ فکر کو متنبہ کیا تھا۔

فریڈریش ہائینرش یاقوبی (Friedrich Heinrich Jacobi 1743-1819)

ایک نمایاں دنیا دار اور طالبِ حق تھا۔ وہ جرمنی کے عہدِ ذکا کا ایک اختصاصی نمائندہ تھا۔ کانٹ کے بعد المانی فلسفے نے جو مخصوص سمت اختیار کی، اس کے تعین میں اس کا بہت زیادہ حصہ ہے۔ جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے یاقوبی نے نہایت نکتہ رسی کے ساتھ ان اہم مشکلات کو واضح کیا جو کانٹ کے نظریہ عین شے (Thing in itself) سے پیدا ہوتی تھیں، اور یہ کہا کہ اگر کوئی غیر متناقض عقلی نظام قائم کرنا سے تو اس نظریہ کو ترک کرنا پڑے گا۔ اس کی تنقید ایک حد تک صحیح ہے لیکن اس کے اعتراضات کانٹ کے خاص مسئلے پر وارد نہیں ہوتے۔ عین شے کا مسئلہ کانٹ کے فلسفے کا خاص مسئلہ نہیں تھا بلکہ اس کے فلسفے کا ایک نتیجہ تھا۔ کانٹ کے کام کی اصل اور

اس کے اسلوب تحقیق کی طرف رجوع کر کے اس کی خامی کو دریافت کرنے کی بجائے زیادہ تر یعقوبی کی تنقید کے زیر اثر یہ کوشش کی گئی کہ کانٹ کے مکمل نظام کے تقاضوں کو رفع کیا جائے۔ ہامن اور ہرڈر کی طرح یعقوبی کو بھی کانٹ کے فلسفے سے تسلی نہیں ہو سکتی تھی اور وہ اسی وجہ سے کہ اس میں وجدانی ایمان کا حق ادا نہیں کیا گیا اور اصل صداقت صرف ایمان سے حاصل ہو سکتی ہے۔ تمام سائنس کا یہی کام ہے کہ وہ واقعات کی تنظیم و تعمیر کرے، ایک باطنی فعلیت کے ذریعے سے اپنے معروضات پیدا کرے اور ہر شے کو ایک خاص فعلیت میں تجویز کرے۔ ہم ایک شے کو فقط اسی حالت میں سمجھتے ہیں جب کہ ہم اس کو کسی تنظیم کے اندر لائیں۔ ہم جس شے کو سمجھتے ہیں اس کا تصور ہم میں یہی ہوتا ہے کہ وہ ایک مکمل پروا سلسلے کی کڑی ہے اور ایک ایسے کل نظام کا جزو ہے جس میں تمام اختلافات محو ہو جاتے ہیں۔ بہترین عقلی نظام نفسیت (Subjectivism) ہے جس میں خود ہمارا نفس اس سلسلے کی پہلی کڑی تصور کیا جاتا ہے اور اس سے دوسری کڑیوں کا انتاج کیا جاتا ہے۔ اس لئے جب تفکر کی تکمیل کے لئے فٹے نے فلسفہ انتقاد کو ایک نئی سمت میں ڈال دیا تو یعقوبی نے اس کو بہت پسند کیا۔ فٹے کے نام ایک خط میں اس نے اپنے فلسفیانہ نقطہ نظر کو بہترین طور پر بیان کیا ہے۔ یعقوبی اس سے پہلے کہ چکا تھا کہ صرف پائیزا ہی کا استدلال تمام فلاسفہ میں غیر متناقض اور منطقی ہے۔ اب وہ فٹے کو اس سے افضل سمجھتا ہے کیونکہ نفس یا شعوری لازماً تجربہ علم کا حلقہ اولیٰ ہو سکتا ہے۔ لیکن تمام ابتدائی فلسفے اس امر میں متفق ہو گئے کہ عقلی اور مطلق ہستی میں جس کی اساس اور جس کی قدر و قیمت خود اس کے اندر ہے کوئی کیفی امتیازات اور خصوصی میلانات نہیں ہو سکتے۔ تمام فلسفے میں تائیس و انتاج اور کیفیت کو کیفیت میں تجویز کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، اسی لئے اصلی مطلق اور بلا واسطہ ہستی فلسفے کے احاطے میں نہیں آ سکتی۔ اسی وجہ سے یعقوبی کا خیال ہے کہ فلسفہ جس قدر بے تناقض ہو گا اسی قدر اس سے یہ ثابت اور واضح ہو گا کہ فلسفہ اصل حقیقت کو دریافت نہیں کر سکتا۔ یہی سبب تھا کہ وہ اس امر کی ترغیب دیتا تھا کہ

فلسفہ کو مکمل کیا جائے اور ایک بے تناقض کلی نظام قائم کیا جائے تاکہ یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ جائے کہ اس راستے سے صداقت تک نہیں پہنچ سکتے اس نے سائنس کے نام جو خطوط لکھے ہیں وہ فلسفہ تنویر کے خلاف اس پر زور دیتے ہیں۔ تصویریت اور موجودیت پر اس کے مکالمات کانٹ کے خلاف اسی تقاضے کو پیش کرتے ہیں اور فٹشے کے نام اس کا خط اسی حقیقت کو نہایت وضاحت سے اس مسیح فکر کے خلاف پیش کرتا ہے۔ اس کو اپنے قدیم خیالات ایک جدید نظام کے خلاف پیش کرنے کا ایک اور موقع ملا جب کہ شیلنگ نے اپنے نزدیک فلسفہ فطرت کے ذریعے سے ایک نئے فلسفہ مذہب کی بنا ڈالی۔ متعلق امور الہی (Jacobi's 'Von den Göttlichen Dingen' 1811)۔ اگر یہ یعقوبی خود کوئی منطقی فکر نہیں تھا لیکن کسی نظام فلسفہ کے داخلی توازن کو جانچنے میں وہ بڑا نکتہ ریس تھا اور یہ فلسفہ کے حاصل خود خال کو نہایت قوت کے ساتھ نمایاں کر سکتا تھا۔

یعقوبی کہتا ہے کہ کوئی دلیل اس مہتی کا یقینی ثبوت پیش نہیں کر سکتی جو شعور سے ماورائے ہے کیونکہ یہ ثبوت شعور کے اندر ہوتا ہے۔ بلا واسطہ اور اک ایک ایسا معجزہ ہے جس کو نہیں تسلیم کرنا پڑیگا اگر ہم صداقت کو دریافت کرنا چاہیں۔ اشیاء کا وجود ہمارے لئے محض اعتقاد کی بدولت ہے۔ خدا جو تمام اشیاء کا اصلی خالق اور تمام شے وجود کا ماخذ ہے ہمارے لئے صرف ایمان کے ذریعے سے موجود ہو سکتا ہے۔ خدا علم کے ذریعے سے معلوم نہیں ہو سکتا۔ ہم اس کو صرف ایمان کے ذریعے سے پاسکتے ہیں۔ جو خدا کہ معلوم ہو سکے وہ خدا ہی نہیں ہو سکتا۔ بلکہ سائنس کے لئے تو یہ بہتر ہے کہ کوئی خدا نہ ہو کیونکہ خدا کی ہستی سلسلہ واقعات میں دخل انداز ہوتی ہے اور اشیاء کا باہمی ربط ناممکن ہو جاتا ہے جس طرح اشیاء براہ راست ہمارے حواس پر منکشف ہوتی ہیں، اسی طرح خدا براہ راست ہماری روح پر منکشف ہوتا ہے۔ خارجی دنیا میں حقیقی خدا کا انکشاف نہیں ہو سکتا۔ ہم کو اپنے سے بہتر اور اپنے سے اکبر ہستی کا بلا واسطہ وجدان ہے جب ہم اپنی ہستی کو خدا کی ہستی کے اندر پاتے ہیں تو ہم



خدا کو پایا لیتے ہیں۔ (من عرف نفسه فقد عرف ربه) اختیار بھی ان معنوں میں کہ راجح کے اندر عالم مادہ میں مداخلت کرنے کی قابلیت پائی جاتی ہے صرف ایمان ہی سے قابل یقین ہو سکتا ہے اور کبھی بھی نہیں ہو سکتا۔ یہ سچ ہے کہ اختیار بے وجہ عمل کرنے کی مضحکہ خیز قابلیت کا نام نہیں ہے لیکن چونکہ یہ ایک مطلق فعلیت ذات ہے اس لئے سائنس کی رسائی اس تک نہیں ہو سکتی۔

سائنس اور ایمان کا تحالف جو یعقوبی کی تعلیم میں پایا جاتا ہے اس بڑی تحریک سے قریبی تعلق رکھتا ہے جو روسو نے تاشر کی حمایت میں شروع کی اور جو اس دور پر غالب آگئی۔ یعقوبی نے خود اس میلان کا شاعرانہ تشریحات میں اظہار کیا۔ اس نے عقل کے خارجی دلائل کے مقابلے میں جنہیں کسی فرد کا ہجیان و وجدان متزلزل نہیں کرتا، تاثر کے حقوق کی حمایت کی۔ اخلاقی عالم میں بھی اس نے انفرادی تاثر کے دعویٰ کو پیش کیا۔ نفس جمیل جس کا سکون اور جس کی حرکت اپنی ہی کیفیات میں مطابق ہوتی ہے جس کے اعمال اپنے باطنی میلانات کا انکشاف ہوتے ہیں اور کسی عام اصولوں سے مطابقت ان کا مقصد نہیں ہوتا، یعقوبی کے نزدیک ایک نہایت ارفع روح ہے اگرچہ وہ ان خطرات کو نظر انداز نہیں کرتا جن سے وہ دوچار ہو سکتی ہے۔ کانت نے حکم اخلاقی (Categorical Imperative) کے مطابق جو عام قانون عمل وضع کیا کہ تمام حالات میں ایک ہی انداز عمل صحیح ہو سکتا ہے یعقوبی نے اس کے خلاف استثنائی حالتوں کی حمایت کی۔ کانت کا اخلاقی قانون کسی عمل کی شخص صورت پر غور کرتا ہے اور اس قلب کا لحاظ نہیں کرتا جس سے عمل سرزد ہوتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ قانون آدمی کے لئے ہے نہ کہ آدمی قانون کے لئے۔ کتاب حیات کے تصنیف ہو چکنے کے بعد کوئی قانون اس میں سے اخذ ہو سکتا ہے لیکن اخلاق کا ہر نظری نظام اس امر کی کوشش ہوتا ہے کہ قانون پہلے ہو اور زندگی بعد میں قانون اخلاق انفرادی اور استثنائی حالتوں کو نظر انداز کر کے کلی صحت کے قواعد وضع کرنا چاہتا ہے یعقوبی نے اس قسم کے قواعد و قوانین کے خلاف فلسفے کے نام ایک خط میں مفصل ذیل الفاظ میں احتجاج کیا جن کا

اکثر حوالہ دیا جاتا ہے "ہاں ایس ہوں وہ دہری اور بے دین شخص جو ڈسڈیو نہ کی طرح جھوٹ بولنے پر تیار ہے اور پاٹل ڈیز کی طرح دھوکہ دینے پر تیار ہے جب کہ اس نے اپنے نہیں اور سٹیر کا ہر کیا یا ٹامولین کی طرح کل کرنے پر آمادہ ہے۔ وغیرہ"

یعقوبی کا کمال ہامن اور سرڈر کی طرح یہ ہے کہ اس نے زندگی کے اس عنصر کی اہمیت کی حمایت کی جو کلی یا عمومی علم میں منتقل نہیں ہو سکتا۔ اس نے حیات کے بلا واسطہ حقیقی اور انفرادی پہلو کے حقوق کے تسلیم کرانے میں جدوجہد کی اور اس طرح سے فلسفہ جو اپنی اختیار کرنے والا تھا اور وہ خود بھی اس کا خواہشمند تھا کہ فلسفہ ہی رخ اختیار کرے (یعقوبی نے ان میں اہم اصلاحی رہبری کی۔ لیکن وہ اس دھوکے میں مبتلا تھا کہ جن باتوں پر وہ ایمان رکھتا ہے وہ بلا واسطہ قلب پر منکشف ہوتی ہیں۔ پہلی غلطی تو یہ ہے کہ وہ ایمان کے لفظ کو دو نہایت مختلف معنوں میں استعمال کرتا ہے بعض اوقات ایمان سے اس کی مراد حسی اور ایک بغیر ارادی اعتماد ہے اور بعض اوقات ناقابل ادراک چیزوں پر مذہبی ایمان یا دوسری بات یہ ہے کہ اس کے ایمان کا معروض وہی قدیم ڈیکارٹ کی روحیت ہے جسے اب یعقوبی بھی رد سو کی طرح ایمان کا معروض سمجھتا ہے، ورنہ لیکہ ادعائیت اسے قابل ثبوت سمجھتی تھی لیکن سوال یہ ہے کہ کیا مختلف افراد اور مختلف جمیل ارواح کا ایمان ایک ہی انداز کا اور ایک ہی قسم کی اشیاء پر ہوتا ہے؟ تاثر سے کسی معین نظریہ یا معروض کا مناج نہیں ہو سکتا۔ ایک عام حاجت کے سوا کہ میں اعلیٰ رکھنے والے معروضات کی صحت و صداقت پر مضبوطی سے قائم رہنا چاہئے تاثر سے اور کچھ حاصل نہیں ہو سکتا۔ ایسے مخصوص معتقدات کو معین کر کے جو اس حاجت کو پورا کرنے کے لئے ضروری ہیں (خواہ وہ معتقدات نظریہ مذہب ہی کے نام پر کیوں نہ پیش کئے جائیں) یعقوبی نے تاثر کی اس باطنیت اور انفرادیت کو منسوخ کر دیا جس کی وہ دوسری جگہوں پر حمایت کر چکا تھا۔ اس کے ایمان اور اس کے علم میں جو ایک بین تضاد تھا وہ یہاں پر واضح

ہو جاتا ہے۔ ڈیکارٹ کی روحیت میں قطعی مشکلات تھیں وہ بیوقوفی کے ایمان میں بھی پائی جاتی ہیں۔ درحقیقت اس کا ایمان اور اس کا علم دو مختلف فلسفے تھے اس لئے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ اس کو اس امر کی شکایت تھی کہ اس کا دماغ اور اس کا دل باہم متفق نہیں۔ اس کے دماغ میں یہ بات گھس گھسی تھی کہ اس کا قلب صرف مصنوعی طور پر حرکت کر رہا ہے اور ایسی ہی حرکت اس کی اصلی طبیعت ہے۔

# باہشت

## فلسفہ انتقادیت کا مزید ارتقا

وہی حاجت جس نے کانٹ کے سب سے پہلے مخالفین کو اس پر آمادہ کیا کہ تاشکی حمایت میں کانٹ کے فلسفے کے خلاف احتجاج کریں وہی حاجت اس کے سب سے پہلے آزاد پیروؤں کے لئے اس امر کی محرک ہوئی کہ اس کی مشرق تحقیقات اور بے شمار امتیازات کو جب بسیط اصولوں یا اگر گن ہو سکے تو کسی ایک بسیط اصول میں تحویل کرے۔ ایسے مفکرین میں اس قسم کی خواہش کا پیدا ہونا لازمی تھا جو کانٹ کی جدت اور عظمت کے احساس کے ساتھ ساتھ اس کے نقائص سے بھی پورے طور پر آگاہ تھے اس لئے کانٹ کی تعلیم پر گہری بحث و نظر کے بعد ایسے مسائل ظہور پذیر ہوئے جن کو خود کانٹ پوری وضاحت کے ساتھ مرتب نہ کر سکتا اس اہم نقطہ انقلاب کے بعد فلسفے کے ارتقا کی سمت کا تین انہیں مسائل کی بحث پر منحصر ہو گیا۔ اس ضمن میں تین اشخاص خاص طور پر قابل ذکر ہیں نظری مسائل میں رائن ہولڈ اور مایمون (Reinhold, Maimon) اور جمالیاتی و اخلاقی مسائل میں شیلر (Schiller)۔

(الف) کارل لیون ہارڈ رائن ہولڈ (Karl Leonhard Reinhold)

۱۷۰۵ء میں دامن میں پیدا ہوا۔ دائل عمری میں وہ جیسوٹیوں (Jesuits) کے حلقے میں داخل ہو گیا جب یہ حلقہ منتشر ہوا تو رائن ہولڈ اور اس کے ساتھی طلباء کو بہت افسوس ہوا۔ اس کے بعد وہ بارنابائٹ (Barnabite) کانج میں داخل ہو گیا۔ اس نے یہ قدم اتنا مذہب میں بچپنی رکھنے کی وجہ سے نہیں جتنا کہ مطالعہ کے شوق میں اٹھایا۔ اس کانج میں وہ فلسفے کی تعلیم دیتا رہا یوسف دوم (Joseph II) کے عہد میں جو عقلیت میلان غالب تھا وہ اس سے بہت متاثر ہوا۔ اس کے خیالات اور اس کے ایک ادارہ مذہبی کے رکن ہونے کی حیثیت میں اس قدر تخالف اور بعد پیدا ہو گیا کہ پچیس برس کی عمر میں وہ دیر سے نکل گیا اس کے بعد وہ ویلینڈ کے اخبار (Dertscher Merkur) کے اشاف میں داخل ہوا۔ اس پرچے میں اور چیزوں کے علاوہ ۱۷۸۵ء میں اس نے کانٹ کے فلسفے کے متعلق کچھ خطوط بھی شائع کئے (Briefe über die Kantische Philosophie) یہ ایک عام فہم تشریح تھی جس کی نسبت کہہ سکتے ہیں کہ اسی کی بدولت کانٹ کی تعلیمات کی اشاعت لیا وہ وسیع حلقوں میں ہو گئی۔ رائن ہولڈ جب ۱۷۸۵ء میں جینا (Jena) میں پروفیسر مقرر ہوا تو وہ یونیورسٹی فلسفیانہ تحریک کا مرکز بن گیا۔ کانٹ کی تحقیق کو اگے بڑھانے کی کوشش میں جتنے فلسفیانہ میلانات پیدا ہوئے تقریباً ان تمام کی جنم بھوم مینا ہی تھی۔ رائن ہولڈ کے علاوہ شلے ٹیلنگ ہیگل فرس ہربارٹ سب اس سے تعلق رکھتے تھے۔ رائن ہولڈ کی سب سے بڑی تصنیف ”فہم انسانی کی نسبت ایک نظریہ جدید کی کوشش“ (Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellings Vermogen) جو ۱۷۹۶ء میں براگ اور مینا میں شائع ہوئی، اس امر کی کوشش ہے کہ کانٹ کے فلسفے کو کنسی ایک اصول میں تحویل کیا جائے لیکن رائن ہولڈ نے اس تصنیف میں جو نقطہ نظر اختیار کیا تھا، اور جس کی وجہ سے تاریخ فلسفہ میں اہمیت حاصل ہوئی وہ اس پر قائم نہ رہا۔ دوسروں کے خیالات کی پذیرائی اور صداقت کی محبت اس میں اس قدر تھی کہ وہ بارہا اس لئے اپنا لفظ نظر بدل دیتا تھا کہ اس کو اپنے معاصرین کے فلسفوں میں اور بعض اوقات نہایت

معمولی مفکرین کے خیالات میں یہ معلوم ہوتا تھا کہ انھوں نے بعض مسائل کے حل میں نہایت اہم قدم اٹھایا ہے۔ لیکن وہ یونان سے قبل (Kiel) چلا گیا جہاں وہ سادہ مرگ شدہ ایک کام کرتا رہا۔ وہ ڈینمارک کی ادبیات کے لئے بھی دلچسپی کا باعث ہے اس لحاظ سے کہ وہ بگسن (Baggesen) کا دوست تھا جس کی سیرت کا اس نے ارہارڈ کے نام خطوط میں نہایت عجیب خاکہ کھینچا ہے۔ رائن ہولڈ کا خیال تھا کہ کانٹ انتہائی مقدمات یا ایک مقدمہ اور اس تک نہیں پہنچا۔ رائن ہولڈ کو پورا یقین تھا کہ فلسفہ صحیح علم اسی وقت بن سکتا ہے جب کہ وہ اپنی تمام تعلیمات کا انتاج ایک ہی اصول سے کرے۔ کانٹ نے صرف حواس اور عقل میں ایک قاطع فرق پیدا کیا اور نظری علم اور عملی اعتقاد میں امتیاز قائم کیا بلکہ دو مختلف اسالیب تحقیق اختیار کئے۔ ایک طرف تو اس نے تصور علیہ کی تحلیل کی جس کو وہ استخراج نفسی (Subjective Deduction) کہتا ہے اور جو حقیقت ایک نفسیاتی تحقیق ہے اور دوسری طرف تجربے کے ابتدائی مقدمات کی بنا پر ترکیب اور تعمیر کرنی چاہی جس کو وہ معروضی استخراج (Objective Deduction) کہتا ہے۔ اسالیب مختلف اور یہ امتیازات و فروق رائن ہولڈ کو ایک نقص معلوم ہوتے تھے وہ ایک نئی اساسی اصول یا ایک ہی نقطہ آغاز چاہتا تھا جس میں سے ایک واحد راستہ نکلتا ہو۔ اسی تقاضے نے فلسفہ اعتقاد کو تخیلی راہ پر ڈال دیا۔ یہ خیال اس مغالطے پر مبنی ہے کہ تلاش وحدت جو ہر قسم کی تحقیقات کا اصل اصول ہے خود ایک سبداً مطلق ہے لیکن وحدت سے پہلے ایک کثرت مقدم ہے جس کو مرتب کرنا ہے اور جو علیحدہ علم کے نصب العین کو متعین نہیں کر سکتی۔ وحدت مطلق کا تقاضا خود ہمارے مسلم کی فطرت کے مطابق بھی نہیں کیونکہ ہر نتیجہ بہت سے مقدمات کے اجتماع پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس دور کے سرگرم مفکرین نے ایک لامتناہی نصب العین اپنے سامنے رکھا اور ان کو یہ یقین تھا کہ ان کے اندر اس کے حصول کی قوت موجود ہے۔ رائن ہولڈ اپنے اساسی اصول کو اصول شعور کہتا ہے۔ تمام مسلم تصورات پر مشتمل ہے گو تمام تصورات علم نہیں ہوتے۔ اصول شعور ہم کو یہ بتاتا

کہ ہر تصور ایک طرف ایک موضوع سے اور دوسری طرف ایک معروض سے وابستہ ہوتا ہے۔ ہر تصور موضوع اور معروض سے متمیز بھی ہے اور متحد بھی۔ شعور کا کام یہی ہے کہ وہ تصورات کو موضوع اور معروض کے ساتھ وابستہ کرے۔ رائن ہولڈ مکمل تحقیقات سے بالتفصیل یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ کانٹ کے تمام تصور و اصول اسی ایک اصل سے اخذ کئے جاسکتے ہیں اور ان کا مطلب صرف یہی ہے کہ یہ مخصوص صورتیں ہیں جن سے تصورات موضوع اور معروض کے ساتھ اضافت پیدا کر سکتے ہیں تصور کا وہ پہلو جو اسے موضوع سے وابستہ کرتا ہے صورت کہلاتا ہے اور وہ پہلو جو معروض سے نسبت رکھتا ہے مادہ کہلاتا ہے۔ لیکن چونکہ صورت مادہ کو پیدا نہیں کر سکتی اور نہ موضوع معروض کو پیدا کر سکتا ہے اس لئے ہم عین شے یا شے بذات خود کو فرض کرنے پر مجبور ہوتے ہیں تصور میں لازماً ایک ایسا عنصر ہوتا ہے جس کو شعور نے پیدا نہیں کیا اور جو اس کے علاوہ کسی اور علت کی پیداوار ہے۔ لیکن چونکہ رائن ہولڈ کے نزدیک شعور کا جو ہر ایک علاقہ و نسبت پیدا کرنے والی فعلیت ہے اس لحاظ سے جو ہر شے کا تصور لازماً متناقض ہو جاتا ہے کیونکہ اس قسم کا جو ہر شے یہ معنی رکھتا ہے کہ یہ ایک ایسا تصور ہے جو ایک ایسے معروض سے متعلق رکھتا ہے جس کی موضوع سے کوئی نسبت نہیں ہو سکتی اور نہ وہ شعور کی فعلیت کی گرفت میں آسکتا ہے۔ مزید برآں رائن ہولڈ خود کہتا ہے کہ ”عین شے کی حقیقت کی نسبت صرف ایک متناقض تصور اور بے بنیاد خیال ممکن ہو سکتا ہے۔“ ایک اور جگہ وہ کہتا ہے کہ ”فعلیت شعور اور جو ہر شے کے تعلق کا سوال ایک ایسا مسئلہ ہے کہ جو شخص اس کے معنی سمجھتا ہے اور جو احضار پذیری کے حدود سے واقف ہے وہ اس کی نسبت سوال ہی نہیں کرے گا۔“ اس طرح سے عین شے کا مسئلہ اس قدر زیادہ پیچیدہ نہیں رہتا جتنا کہ کانٹ کے فلسفے میں تھا۔ رائن ہولڈ شعور کی فعلیت اور وحدت پر کانٹ کی نسبت بہت زیادہ زور دیتا ہے اس لئے اس کے فلسفے میں سرمدی حدود و کبابہ عقدہ لائیل اور یہ متناقض ہے کہ ایک ایسی شے کے وجود کا قائل ہونا پڑتا ہے۔

جس کا خیال لازماً پیدا ہوتا ہے لیکن جو خیال میں نہیں آسکتی، اور بھی زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔ شو لتزے (Schulze) کی (Aenesidemus) کا ہدف خاص طور پر رائن ہولڈ کی ہی تعلیم ہے۔ اب یہ بات زیادہ واضح ہو گئی کہ یا تو ہیوم کے نظریات کی صداقت کا اس سے بہت زیادہ قائل ہونا چاہیے، جتنا کہ کانٹ تھا یا رائن ہولڈ نے جو راہ اختیار کی ہے اس کو اور زیادہ جرأت کے ساتھ طے کرنا چاہیے اور شعور کی وحدت و فعلیت کو مطلق قرار دینا چاہیے جس سے کہ جو ہر شے بالکل معدوم ہو جائے بعد میں رائن ہولڈ کے مذہب ہو جانے کی ہی وجہ تھی کہ وہ ان دو خیاریں میں کسی ایک کو اختیار کرنے کی نسبت کوئی فیصلہ نہیں کر سکتا تھا۔

(ب) سلیمان ہیومن (SALOMON MAIMON) بھی کانٹ کا ایک پیرو تھا جس نے ان مسائل کی بحث میں بہت نکتہ رسی کا ثبوت دیا جو اس کے استاد کی تعلیمات سے پیدا ہوئے تھے۔ وہ ایک طرف تو اس ادعائیت سے بچا رہا۔ کانٹ کے بہت سے پیرو جس کا شکار ہوئے، اور دوسری طرف ان فلک بوس تخیلات سے جو ایک واحد اصول کی تلاش میں پیدا ہوئے۔ اس کی زندگی کے حالات اس کی نقادانہ آزادی کے ارتقا میں مدد ہوئے۔ وہ مسیحیوں میں ایک نادار یہودی کہنے میں پیدا ہوا وہ ربی یعنی یہودی ملا ہو گیا اور بہت جلد ہی اس کے عقلم اور اس کی بصیرت کا شہرہ ہو گیا۔ لیکن اس کے علم کی پیاس تلمود اور یہودی دینیات سے نہ بجھ سکی، اس نے اپنے سوانح حیات خود لکھے ہیں جو نغیات اور تاریخ تہذیب کے نقطہ نظر سے نہایت دلچسپ ہیں، ان میں وہ بتاتا ہے کہ کن نامساعد حالات سے برسرِ نیکار ہو کر وہ حکیمانہ علم تک پہنچا۔ عبرانی زبان کی ایک مہمیت کی کتاب اتفاقاً اس کی نظر پڑی، تو اسے معلوم ہوا کہ تلمود کے علاوہ اور علوم کا وجود



بھی ہے اس نے بڑی وقت سے جرمن زبان کے مبادیات کا علم حاصل کیا اور مغربی علوم سے بہرہ اندوز ہونے کے لئے وہ اپنے گھر سے بھاگ نکلا اس کی شادی بارہ ہی برس کی عمر میں ہو گئی تھی اور بھیک مانگتا ہوا برلن پہنچا جہاں پر بہت جلد ہی موسیٰ منڈل زون (Mendelssohn) کی چشم انتخاب اسپرٹری - نیپاں پر اسے ولف سپانوز اور لوک کے فلسفوں کا مطالعہ کیا چونکہ اس کے پاس حصول علم کے ذرائع بہت محدود تھے اس لئے اس نے مجبوراً اس کی کو اپنی بصیرت سے پورا کیا اس میں یہ خاص ملکہ پیدا ہو گیا کہ کسی سلسلہ فکر میں سے اساسی عناصر کو دریافت کرے اور ان میں سے نتائج اخذ کرے۔ جو نظریات بھی اس کے سامنے آئے ان پر اس نے نہایت آزادی سے تنقید کی کانت کی تصانیف کے متعلق بھی اس کا انداز یہی رہا۔ کانت کی تنقید عقل نظری کے مطالعہ کے دوران میں جو حاشیے وہ لکھتا رہا ان سے ایک تصنیف مرتب ہو گئی۔

(Versuch über die Transcendental philosophie Berlin 1790)

کانت نے اس کا سہوہ دیکھا اور اس کی نسبت کیا کہ اس کے مخالفین میں سے کسی شخص نے اس کو میمون سے بہتر نہیں سمجھا اور اس قسم کی دقیق تحقیقات کے لئے اتنی نکتہ رسی بھی بہت کم لوگوں میں پائی جاتی ہے میمون نے علمیات پر اپنے خیالات کو ایک سلسلہ تصانیف میں ادا کیا جن میں سے ہم یہاں صرف ایک کو قابل ذکر سمجھتے ہیں

(Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens Berlin 1794)

فلسفیانہ فکر اس کے لئے مقصد حیات بن گیا

تھا۔ اسی کو وہ کمال حیات اور اعلیٰ ترین سعادت سمجھتا تھا اس لحاظ سے وہ اپنی قوم کے متقدمین مفکرین میمونائڈیز اور سپانوزا کے شامل ہے۔ عرصہ دراز تک جہاں گردی اور بے الطبعی کی زندگی بسر کرنے کے بعد اس نے اپنی زندگی کے آخری سال سلیشیا میں ایک زمیندار کے ہاں گزارے جو اس سے دلچسپی رکھتا تھا اس نے شملہ میں انتقال کیا۔

میمون ہی میں کانت کے فلسفے کی وہ تنقید مل جاتی ہے جو غالباً آخری اور فیصلہ کن ہے۔ وہ کہتا ہے کہ صور علمیہ کو چونکہ ہم تجربے ہی کے ذریعے سے

دریافت کرتے ہیں اس لئے ہم نہ ان کے مکمل ہونے کا ثبوت دے سکتے ہیں اور نہ ان کے لزوم کا اور نہ ہمیں اس امر کی ضمانت حاصل ہو سکتی ہے کہ تمام صورت ممکنہ ہم نے دریافت کر لی ہیں۔ مادہ اور صورت کا فرق بھی محض اضافی ہے۔ یہ خالص مادے کا وجود ہے اور نہ خالص صورت کا، ہاں ہمارا تجربہ کبھی ایک سے زیادہ قریب ہوتا ہے اور کبھی دوسرے ہے۔ خالص احساس کانٹ کے معنوں میں محض ایک تصور ہے، خواہ ہم کس قدر خالص احساس کے قریب پہنچ جائیں لیکن پھر بھی اس انتہائی تک نہیں پہنچتے کہ اس میں کوئی صورت نہ ہو۔ ایک طرف شعور کا عنصر بسیط اور دوسری طرف انتہائی ترکیب، دو انتہائی تصورات یا حدود ہیں۔ ہمارا علم ان حدود کے مابین رہتا ہے اور اس کی طبیعت محض ظن و رائے کی ہے، ہم وادراک کی نہیں جب تک بھی ہم کلیت یا فکر محیط کا تصور قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ اس تصور کا اخذ کوئی محدود نقطہ نظر ہے اور محدود کے ذریعے سے لامحدود کا تصور قائم کرنا متناقض ہو جاتا ہے۔ رائن ہولڈ کے خلاف سیمون کا یہ دعوٰی ہے کہ کسی ایک اعلیٰ ترین اصل کا قائم کرنا ناممکن ہے۔ رائن ہولڈ کی اصل شعور سے صرف یہی واضح ہوتا ہے کہ یہ اصل تمام اصول میں مشترک ہے لیکن مخصوص و متفرق اصول اس اصل میں سے اخذ نہیں ہو سکتے۔ شعور عام ایک مطلقاً غیر معین تصور ہے۔ سیمون خاص طور پر کانٹ سے اس امر میں مخالفت کرتا ہے جو کانٹ کے خارجی استخراج کی تباہی، اور وہ یہ ہے کہ ہم کو مظاہر کے لازمی روابط کا تجربہ ہوتا ہے۔ اگر کانٹ کا یہ افراض صحیح ہے تو ہم کو ہمارا فکر مقولات کا ایک نظام رکھتا ہے لیکن اس کا یہ خیال غلط تھا کہ ہم معطیات تو اس پر واقعی ان مقولات کا اطلاق کر سکتے ہیں کیونکہ ہمارے تجربے میں صرف وقتی اضافات ہوتے ہیں لازمی روابط نہیں ہوتے۔ صرف نظری ریاضیات میں ہیں خارجی صحت کا عقلی علم حاصل ہوتا ہے جو فکر حسی ہے۔ فکر تجربی میں موضوع کا شعور محمول کے شعور سے پہلے ہوتا ہے جو خسر الذکر کو مقدم الذکر سے اخذ نہیں کر سکتے۔ صرف ریاضی ہی ایک ایسا علم ہے جس میں یہ کیفیت نہیں ہوتی۔ کانٹ نے میوم کی تردید نہیں کی اور دراصل اس کی تردید

ہو سکتی۔ جب ہیوم یہ کہتا ہے کہ تعلیل کا تصور ہم کو تجربے سے حاصل ہوتا ہے تو وہ کانت کی طرح تجربے سے مظاہر کا نزدیکی نظام مراد نہیں لیتا بلکہ وہ غیر متغیر ادراک مراد لیتا ہے جس کے ذریعے سے ہم میں عادت اور توقع پیدا ہوتی ہے۔ اصول تعلیم ایک قضیہ مسلم (Postulate) یا ایک تصور ہے جس کو ہم مظاہر پر عائد کرنا چاہتے ہیں لیکن جس کے اطلاق کا کوئی کمال ثبوت پیش نہیں کر سکتے۔ تعلیل کے اصول کی نسبت مہیون کا خیال ہیوم اور کانت دونوں کے بین میں ہے لیکن تعلیل اور تسلسل کے تصورات کے باہمی تعلق کو جس کی طرف کانت نے ایک دلچسپ اشارہ کیا تھا وہ اور واضح کرنے کی کوشش کرتا ہے وہ یہ بتاتا ہے کہ ہمارے تمام علم میں یہی کوشش پائی جاتی ہے کہ جہاں تک ہو سکے مظاہر کے اختلاف کو رفع کیا جائے کسی مظہر کی علت کی تلاش کے ہی معنی ہوتے ہیں کہ اس کے متواتر پیدا ہونے کو دریافت کیا جائے یا اپنے ادراک کے گہرائیوں کو بھرا جائے۔ نیچرل سائنس میں ہم علت سے ہی مراد لیتے ہیں کہ اس کے مابین اور ابعد کے مظاہر سے اس کا تسلسل ثابت کیا جائے۔ صرف اسی تسلسل کی وجہ سے ادراکات تجربہ بن جاتے ہیں مہیون کے نزدیک تجربے سے مراد ربط لازم نہیں بلکہ مظاہر مدد کہ میں صرف ایک واقعی تسلسل کا تعلق ہے مین نشے کا کثیر البصرت مسئلہ ایک لحاظ سے مہیون کے لئے معقود ہو جاتا ہے کیونکہ اس کی نسبت کہا جاتا تھا کہ وہ ہمارے علم کے مادہ کی علت ہے لیکن مہیون کے نزدیک خالص مادے کا کوئی وجود نہیں ہم ۲ کے جذری طرح مادے کی طرف لامتناہی تقریبات کے ذریعے سے بڑھتے ہیں۔ بالفاظ دیگر ہمارے سلسلہ فکر کی وہ کردی جہاں پر کہ عین نشے کا سوال پیدا ہو سکتا ہے لا محدود فاصلے پر واقع ہے۔ یہ کہ ہمارے علم کا کوئی خارجی معروض ہے یا یہ کہ ہمارا مکمل علم متاثر ہوتا ہے اس کے صرف ہی معنی ہیں کہ ہمارے شعور میں کوئی ایسا عنصر بھی معلوم ہوتا ہے جس کو شعور اور علم کے عام قوانین کے مطابق اولیائی طور پر حاصل نہیں کر سکتے۔ مادہ جس شعور کا وہ حصہ ہے جس سے ہم آگاہ ہیں لیکن ساتھ ہی جانتے ہیں کہ یہ ہماری فعلیت شعور کا نتیجہ نہیں ہمارے کسی ملک میں اس کے مخصوص اور جزئی اطلاق کا سامان نہیں ملتا لیکن کسی

شے یا معروض کا وجود محض شعور ہی کے اندر اور شعور ہی کے لئے ہو سکتا ہے۔ یہ قطعاً ناممکن بات ہے کہ کوئی معروض ایسا بھی ہو جو کسی شعور کا معروض نہیں، ایسے معروض کو ہم ایک خیالی حد و سہ نسبت دے سکتے ہیں لیکن دادہ جس وہ نقطہ ہے جہاں ہماری کیفیت محض انفعالی ہوتی ہے اور اس کو ہم ایک (Irrational) حد و سہ مثال دے سکتے ہیں۔ جب ہم معروض مطلق یا دادہ محسوسات کی علت دریافت کرتے ہیں تو یہ ایک ایسا سوال ہوتا ہے جس کا کوئی جواب نہیں ہو سکتا مثلاً اس کا فیصلہ نہیں ہو سکتا کہ اس دادہ جس کی علت ہم سے مختلف ہے یا خود ہمارا ملکہ علم ہی اس کا مآخذ ہے ہمارا تجربہ صرف اسی تک محدود ہے جو سمجھ کہ ہمارے شعور میں ظاہر ہوتا ہے اور ملکہ علم اپنے وظائف سے الگ ہو کر خود ایک ایسی ہی عین شے ہے جیسی کہ کانٹ اور رائی ہو لہذا کی تسلیم کر وہ مادہ علم شئی علت نامعلوم نفس مطلق کا تصور شے مطلق کے تصور کی طرح محض ایک انتہائی اور نصب العینی تصور ہے جو ہمارے معلومات کا جزو نہیں بن سکتا۔ ہماری عقل صرف مظاہر کے یا بھی روابط اور ان کے قانون اضافت کا علم حاصل کر سکتی ہے لیکن ہمارا ملکہ تخیل ہمارے تجربے کے حدود سے ماورائے اختصارات کی توسیع کرنا چاہتا ہے تاکہ وہ انتہا تک پہنچ جائے اور قانون کے ماتحت جس قدر کثرت عالم ہے اس کا ایک وقت و بیک نظر ادراک کرنا چاہتا ہے۔ کانٹ کے ہاں مختلف صورتوں میں جتنے اطلاقی تصورات ہیں، میمون ان کو عقل سے نہیں بلکہ ملکہ تخیل سے اخذ کرتا ہے ہم جبلی طور پر جو کلیت کا علم حاصل کرنا چاہتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے اندر اعلیٰ ترین کمال کی ایک جبلی خواہش موجود ہے۔ اس لئے نصب العینی تصورات قائم کرنے کا میلان خاص طور پر اخلاقی اور مذہبی عالم میں ظاہر ہوتا ہے لیکن جو بھی کہ ہم ان کلیتوں کو اشیاء تصور کرتے ہیں ہم انہیں محدود کر دیتے ہیں اور ایسا کرنے سے کمال لامحدود کی خواہش کو روک دیتے ہیں کیونکہ علم کے مسلسل ربط میں ہر شے کا ایک مقام ہوتا ہے کلیت کی طلب ایک کمال ہے لیکن اس کلیت کو ایک شے سمجھنا ناممکن ہے مذہبی اور اخلاقی قدر و قیمت سچی طلب میں ہے نہ کہ نصب العین کو کوئی شے سمجھنے میں۔

میمون نہ صرف اوجہائیت بلکہ انتقادیت کی نسبت بھی اپنے آپ کو شکاک ہی کہتا ہے۔ کانٹ کے پیروؤں کی اوجہائیت سے مجبور ہو کر اس نے یہ لقب اپنے لئے پسند کیا لیکن درحقیقت اس نے ایک ایسا علمی نظریہ پیش کیا جو ان مشکلات کے حل میں مدد دے سکتا تھا جو کانٹ کے فلسفے کے مباحث کے دوران میں پیدا ہوئی تھیں۔ فکر اور تجربے کا باہمی تعلق (جو کانٹ اور ہوم کے درمیان مابہ النزاع تھا) اور دوسری طرف علم اور ایمان کا باہمی رشتہ (جس میں کانٹ اور لیبونی باہم مختلف تھے) ان دونوں مسائل کی نسبت میمون نے ایسے افکار پیش کئے جو جیکمانہ انداز سے نتیجہ خیز ہو سکتے تھے۔ کانٹ کے تمام پیروؤں میں سے میمون نے اپنے استاد کے کام کو بہترین طور پر جاری رکھا۔ اگرچہ خود بڑے استاد کو نہ اس شاگرد کا کام پسند تھا اور نہ رائن ہولڈ اور دیگر ضرورت سے زیادہ نقاد لوگوں کا (لیکن اس زمانے کا رویہ تھک رہا تھا) میمون کے انداز سے فلسفہ انتقادیت کے سلسلہ ارتقا کو مانع ہوا۔ وحدت کی رو میں شک خواہش ہستی مطلق سے لطف اندوز ہونے کی تمنا، فکر کو جمالیاتی تصورات کے ساتھ ملا دینے کی آرزو، یہ سب چیزیں اس عہد پر اس قدر غالب ہو گئیں کہ میمون کے اربیابی اور انتقادی افکار کسی مستقل رجحانی کا باعث نہیں ہو سکتے تھے۔ تجزیاتی فلسفہ اور اس کے مؤرخین میمون کی اہمیت پس اتنی ہی سمجھتے ہیں کہ وہ کانٹ کے فلسفے اور فسطے کے آغاز کردہ تجزیاتی فلسفے کے درمیان ایک واسطے کی کردی تھی لیکن ہمارے نزدیک وہ آزادانہ اور دائمی اہمیت رکھتا ہے اور اس کا نقطہ نظر ان افکار سے نہیں ہے جن کو تجزیاتی فلسفہ اپنے بیلابیل میں بہا لے گیا۔

رائن ہولڈ، میمون اور شلر کے مابین حالات و افکار کی ایک خاص مماثلت پائی جاتی ہے۔ یہ تینوں جوانی کے زمانے میں اپنے ماحول کی تنگی سے گھبرا کر قرار ہو گئے تاکہ آزادانہ طور پر ذہنی ترقی کر سکیں جو ان کی دلی آرزو تھی۔ بحیثیت مفکرین بھی وہ مختلف شعورنوں میں ایک ہی قسم کے کام میں مصروف تھے ان تینوں کی تعمیر فکر کی اساس فلسفہ انتقادیت ہی تھا لیکن کانٹ کے انبیازات

وتخالفات کی جگہ یہ لوگ وحدت اور ہم آہنگی کی طرف مائل تھے اور علم و حیات کو اسی نقطہ نظر سے دیکھنا چاہتے تھے۔

فریڈریش شلر (۱۷۵۸-۱۸۰۵) مشہور شاعر کو تمام عمر فلسفے میں نہایت گہری دلچسپی رہی اس کے سوانح حیات کا لکھنا تاریخ فلسفہ کا کام نہیں لیکن اس نے خود بیان کیا ہے کہ وہ محسوس کرتا تھا کہ صرف فن شعر ہی اس کے دلکات کو کال ارتقا حاصل ہو سکتا ہے اور انجام کلا اس نے اپنے فلسفیانہ نظریہ سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ صرف ایک صاحب فن لطیف صحیح معنوں میں انسان ہوتا ہے اسی خیال سے بالکل مطابق دور فلسفہ سے گزر کر اس نے اپنی عمر کے آخری دس سال نہایت شاندار آفرینش شعر میں صرف کئے۔ کانٹ کے مطالعہ سے پیشتر بھی وہ فلسفے سے دلچسپی رکھتا تھا جب وہ سٹوٹگارٹ (Stuttgart) کے مدرسہ کارلز شولے میں تھا اس وقت بھی اس کو طب اور فلسفہ سے چمکانہ دلچسپی تھی اس کی اس زمانے کی تقریر و تقریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ انکار جنسوں نے بوسہ اس کے نظریات پر اثر کیا اس وقت بھی اس کی طبیعت میں جو حزن

تھی اس کی کتاب (Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen 1780)

انسان کی حیوانی اور روحانی فطرت کا باہمی تعلق خاص طور پر قابل توجہ ہے۔ اس میں وہ کہتا ہے کہ لذت و اہم کا عضوی وظائف کے ساتھ وابستہ ہونا نہ صرف حفظ حیات کے لئے اہم ہے بلکہ قوائے ذہنیہ بھی اس سے متاثر ہوتے ہیں۔ کبھی ان کو تحریک ہوتی ہے اور کبھی روک اور تکان محسوس ہوتی ہے اور اس کے بالکس بھی صحیح ہے کہ ذہنی لذت و اہم کا اعضائے جسمانی پر اثر پڑتا ہے اس زمانے میں شلر نے جن اخلاقی تصورات کو بیان کیا ہے ان میں روسو اور اٹھارہویں صدی کے انگریزی فلاسفہ اخلاقیات کا اثر پایا جاتا ہے۔ دیوکس اس کی تصنیف "The Robbers" لیٹرے سے برگشتہ ہو گیا تھا اور اس نے حکم دیا تھا کہ شلر سوائے طبی تصانیف کے اور کچھ شائع نہ کرے اس پر وہ سٹوٹگارٹ سے چلا گیا اور متقدمین شعرائے یونان و روما

کے مطالعہ میں نہ ہک ہو گیا۔ اب سے وہ یونانیوں کی انسانیت کا جو ان کے فنون اور ان کی زندگی سے ظاہر ہوتی ہے بڑا مداح ہو گیا اور اس کو ایک اعلیٰ درجے کا نصب العین سمجھنے لگا جو تاریخ میں کسی مبارک زمانے میں ظاہر ہوا لیکن بعد کی تہذیب نے اسے پس پشت ڈال دیا۔ یہ نصب العین ایک عجیب طرح سے تہذیب کے خلاف اس مخلصانہ تنقید کے ساتھ وابستہ ہو گیا تھا جس کو ٹیٹر نے روسو کے مطالعہ سے حاصل کیا تھا۔ فطرت کے مطابق آزاد زندگی کے ایک دھندلے تصور کی جگہ اب اس کے ذہن میں یہ نصب العین قائم ہو گیا تھا کہ خود انسان کے باطن سے متعین ہو کر زندگی کا ایک متوافق ارتقا ہونا چاہیے۔ اس کو یہ خیال پیدا ہوا کہ فن لطیف ایک ایسی قوت حیات ہے جو جہنوں اور قوتوں کو خیر ارادہ سے پر متوافق بناتی اور بغیر جبر و اکراہ کے انسانی زندگی کو حیوانی زندگی سے بلند کر دیتی ہے جس طرح کہ وہ اپنی تشبیہوں اور علامتوں سے صداقت کے اور اک کی طرف رہنمائی کرتی ہے بیشتر اس کے کہ مجردات میں سوچنے والا مفکر اس تک پہنچ سکے۔ فن لطیف سے اس کے روحانی زندگی صرف شروع ہی نہیں ہوتی بلکہ اسی پر ختم بھی ہوتی ہے اور وہی روح کی علاج اور اس کا کمال ہے۔ فنکاران فنون لطیفہ کو اپنی نظم (Die Künstler) میں مفصل ذیل الفاظ میں خطاب کرتا ہے۔ ترجمہ

اے موسم بہار کے اولین پودو فطرت آرواح طراز تمہیں سے شروع ہوتی اور فطرت کمال کو شش نہیں پہنچتی ہے۔  
وہ فن لطیف کو انسان کی خصوصیت امتیازی سمجھتا تھا۔ اے انسان فن لطیف صرف تیرے لیے مخصوص ہے۔

نکد سے بعد یہ نظم لکھی ہے اس سے پہلے ہی وہ تاریخ فلسفہ پر کانٹ کے رسالوں سے آشنا تھا جس میں مسئلہ تہذیب کو نہایت نمایاں مقام حاصل ہے لیکن کانٹ کے فلسفہ کا گہرا مطالعہ اس نے اس زمانے میں کیا جب وہ ٹیٹرا میں یون ہولڈ کا ہم خدمت ہوا۔ کانٹ کے نکار عظیمہ کے نظم نہایت عمدہ اور تیار زمین میں پڑنے کے بیشتر جس کو اپنی زندگی میں ناز جس مباحثہ کو اور سرم

خواہشات سے بہت دست و گریباں ہوتا پڑا تھا وہ استاد کی سعی طلب  
مداقت اور فوری فطری جبلتوں کے مقابل میں نصیب العین کے حکم کو بلند رکھنے کی  
کوشش کی اور دے سکنا تھا۔ وہ اپنی صناعت طبعیت اور ایوانیوں کی پرورش  
مداحتی سے اس پر مجبور تھا کہ انسانی فطرت کے متوافقی ارتقا کا متقاضی ہو  
اسی لئے اس کے سامنے ایک ایسا سوال پیش ہوا جس کے حل کرنے میں وہ  
ارتقا کے فلسفہ میں مدد ہوایہ بات قابل غور ہے کہ اس نے فنی نقطہ نظر سے  
وہی تقاضا کیا جو ہامن نے مذہبی نقطہ نظر سے کیا تھا کہ فطرت نے جن چیزوں  
کو مستحق کیا ہے ان کو الگ کرنا درست نہیں۔ اپنی کتاب *Über Anmut und Würde*  
(خوش ادائی اور وقار) میں وہ ایک جگہ کہتا ہے "اپنی فطرت  
کے خالص ترین روحانی مظاہر میں بھی انسان کو چاہئے کہ وہ اپنی زندگی کے  
حسی پہلو کو ترک نہ کرے ایک پہلو کی تقا کو دوسرے پہلو کی تقا پر قائم نہیں ہونا  
چاہئے انسان کے اخلاق اسی وقت محفوظ ہوتے ہیں جب کہ اس کا ہر کام  
ان دونوں پہلوؤں کے متبادل یعنی انسان کی پوری شخصیت سے سرزد ہو  
شکل کا تقاضا یہ ہے کہ اخلاقی عمل میں حسن اور خوش ادائی ہونی چاہئے وہ  
کہتا ہے "خوش ادائی یہ ہے کہ ارادی عمل کے ساتھ متوافقی غیر ارادی حرکات  
وابستہ ہوں جو بذات خود اخلاقی انتہا طبعیت کو ظاہر کرتی ہیں۔"  
کسی عمل کے کامل ہونے کے لئے یہ لازمی ہے کہ اس سے کسی قسم کے  
جبر توہم یا ناتوازشیدگی کا اظہار نہ ہو۔ شکل کہتا ہے کہ یہ سچ ہے کہ یہ تقاضا لفظاً  
کانٹ کی اخلاقیات کے موافق نہیں ہے لیکن وہ اس کی یہ توجیہ کرتا ہے کہ  
کانٹ کو اپنے زمانے میں ڈراکو (Draco) بننا پڑا کیونکہ لوگ کسی سولن  
(solon) کے لئے تیار نہیں تھے اسی لئے وہ یہ بھول گیا کہ گھر کے بچے اس بڑاؤ  
کے مستحق نہیں کہ گھر کا مالک صرف نوکروں ہی کا خیال رکھے۔ کیا ہم پاک ترین  
سینوں کے بے غرضانہ تاثر کو شک کی نگاہ سے دیکھیں محض اس لئے کہ  
بعض اوقات ناپاک خواہشات نیکی کا لقب اختیار کر لیتی ہیں کیا کمال انسانیت  
اس روح جمیل کے اندر نہیں پائی جاتی جو بلا واسطہ تاثر کی رہنمائی میں نہایت



تکلیف وہ فرائض کو جہلی سہولت کے ساتھ ادا کرتی ہے اور ہدایت شہنا عائد ایشار کرتی ہے۔ روح جمیل کے لئے اخلاق انفرادی انحال میں نہیں ہوتا بلکہ کل سیرت میں ہوتا ہے۔ روح جمیل کا کمال ایسے جمال ہی میں ہے جس اور عقل فرض اور خواہش باہم متوافقی ہوتے ہیں اور اس توافقی کا اظہار خوش آوازی میں ہوتا ہے۔ باری ہمہ فکر کہتا ہے کہ وہی اعمال خوش ادا ہو سکتے ہیں جو انسانی فطرت اور قوت کے حدود کے اندر رہتی انسان پر ایسے فرائض عاید ہو سکتے ہیں جو اس کو انسانی قوتوں کی سرحد تک لے جائیں جہاں پر فرض اور خواہش میں توافقی نہ رہے یہاں پر پہنچ کر سخت کشمکش ہوتی ہے شلر کہتا ہے کہ ایسے حالات میں ذقار کے ساتھ عمل کرنا چاہیے اور اس عدم توافقی کا اظہار اس انداز سے کرنا چاہیے جس سے ظاہر ہو کہ قوت غلبہ آخر قوت عالیہ کو حاصل ہے۔ اس مسئلے میں شلر کے افکار میں کچھ تذبذب پایا جاتا ہے وہ توافقی کو اس انفضال سمجھتا ہے لیکن اس کو شک ہے کہ یہ بہر حالت میں قابل حصول ہے یا نہیں۔ خوش آوازی اور ذقار میں کس کو تفوق حاصل ہے ایک ایسا مسئلہ ہے جس کا جواب شلر کچھ صاف طور پر نہیں دیتا اس تذبذب کی وجہ یہ ہے کہ کانٹا کی طرح اس نے افراد کے اختلاف طبائع و حالات کی نسبت کوئی اخلاقیاتی تحقیقات نہیں کی وہ فطرت انسانی کے حدود کا تذکرہ کرتا ہے لیکن افراد کے حدود کا ذکر نہیں کرتا اور فرض کر لیتا ہے کہ تمام افراد کے حدود ایک ہی قسم کے ہیں وہ ایک جگہ صاف طور پر کہتا ہے اخلاقی احکم ہر فرد کو نوع کے پیمانے سے ناپتا ہے اور انسان کو کوئی کمزوریاں صاف نہیں ہوتیں سوائے ان کے جو تمام افراد میں مشترک ہیں۔

شلر نے اپنے خیالات Briefe über die Asthetische

Eaziehung des menschen 1795) انسانوں کی جمالیاتی تربیت کے

متعلق خطوط میں مسئلہ تہذیب کی بحث میں بیان کئے ہیں۔ ان خطوط میں اس نے اپنی نظم صاحبان فنون لطیفہ (Künstler) کے اساسی خیال کو شرح و بسط سے بیان کیا ہے۔ تمدن کی ترقی نے نفس و فطرت، تفکر و عمل اور کلیت و انفرادیت کے توافقی کو فنا کر ڈالا ہے جو یونانیوں میں موجود تھا یہ نام خرابیاں تقسیم کاری

وجہ سے پیدا ہوئی ہیں مختلف قوتوں کی بیکار سے نمودن ترقی کرتا ہے اس لحاظ سے یہ کشمکش نوع انسان کے لئے مفید ہے لیکن اس میں افراد یک طرفہ اور بڑیدہ ہو جاتے ہیں۔ سلطنت اور مذہب، قانون اور اخلاق محنت اور خرچ الگ الگ ہو جاتے ہیں اس طرح سے ہر فرد میں انسان کا ایک جزو باقی رہ جاتا ہے اور کوئی شخص پورا انسان نہیں بنتا۔ صرف تہذیب کے کمال سے یہ مسئلہ حل ہو سکتی ہے کسی خالص عقلی اصول سے اس کا فیصلہ نہیں ہو سکتا کیونکہ ایک خواہش کو صرف دوسری خواہش کے ذریعہ سے نکال سکتے ہیں۔ جب کبھی اخلاقی سیرت جسمی سیرت کو فنا کر کے ہی قائم رہ سکے اور وحدت و ربط کے حصول کے لئے ثروت و کثرت حیات کو قربان کرنا پڑے تو یہ نقص تہذیب کی علامت ہے۔ یہ مسئلہ صرف جمالیاتی تعلیم و تربیت کے ذریعے سے حل ہو سکتا ہے۔ انسانوں پر ان کے فرصت کے اوقات اور ان کی تفریح کے محو میں عمل کرو اور ضرور و عانیہ و علامات خیر کو ان کے گرد پیش حاضر کرو اور بغیر کسی جبر کے اچھی صورتوں کو ان کی اصلی زندگی پر غالب آنے دو اور من کو فطرت پر فتح حاصل کرنے دو۔ حیاتی فطری کی ثروت کو حیاتی اخلاقی کے اختیار و حریت کے ساتھ حالات متغیرہ کی نسبت کو کل کو شخصیت کی وحدت کے ساتھ اور مادی جبلت کو صورتی جبلت کے ساتھ متحد کرنا لازمی ہے۔ یہ مقصد کھیل سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کے اندر قوتیں اپنے فطری قوانین کے مطابق عمل کرتی ہیں لیکن کسی حوائج مادیہ کے ساتھ وابستہ نہیں ہوتیں وہ بغیر کسی جبر ذات کے اپنے اندر سے عمل کرتی ہیں تخلیق اور انفعال ایک دوسرے میں ختم ہو جاتے ہیں انسان اپنے آپ کو فطرت حسیہ کے اثر سے بالاتر محسوس کرتا ہے حالانکہ فطرت حسیہ اپنے قانون کے مطابق عمل پیرا ہوتی ہے۔ اس کے اندر انسان آزادانہ طور پر اپنا تعین اور متحدید کرتا ہے صورتی جبلت کی رہنمائی میں وہ اپنی ذات سے عمل کرتا ہے لیکن اس اور مادے میں کسی قسم کی قطع و برید نہیں کی جاتی۔ لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ کچھ فالتو قوت نہ ہونی چاہئے جو وظائف سے آزادانہ فعل میں کام آسکے جہاں پر یہ حاصل ہو

وہاں انسانی زندگی کا حقیقی آغاز ہوتا ہے صرف کھیل میں آدمی پورے طور پر انسان ہوتا ہے۔ اپنی قوتوں کے آزادانہ استعمال میں انسانی فطرت اپنے تمام پہلوؤں میں اور بطور ایک کلیت کے ظاہر ہوتی ہے جس میں مخصوص سمیٹوں کی طرف مڑنے کا امکان ہوتا ہے لیکن جب تک کہ جمالیاتی کیفیت باقی رہتی ہے یہ امکان وجود پذیر نہیں ہوتا۔ مثلاً اپنے بائیسویں خط میں کہتا ہے: ”باقی تمام اشغال سے طبیعت میں کوئی مخصوص قابلیت پیدا ہوتی ہے اسی لئے ہر فنل طبیعت کو محدود بھی کر دیتا ہے فقط جمالیاتی مشاغل لامحدود کی طرف لے جاتے ہیں۔ جمالی کیفیت کے علاوہ ہم جس حالت میں بھی ہوں اس میں کسی حالت بائبل کا حوالہ ہوتا ہے اور اپنے حل یا شکن کے لئے کسی حالت مابعد کی ستغاضی ہوتی ہے لیکن جمالی کیفیت ایک ایسی کیفیت ہے جو اپنی کلیت ہی میں ہر خارجی حالت سے مستغنی ہے کیونکہ اپنے ماحذ اور اپنی بقا کے تمام شرائط اس کی ذات کے اندر پائے جاتے ہیں۔ صرف جمالیاتی اشغال میں ہم ماورائے وقت یعنی زمانے کی دستبرد سے بلند تر ہو جاتے ہیں اور ہماری انسانیت میں ایسی پاکیزگی اور سلامتی پائی جاتی ہے گویا کہ وہ دنیا کی خارجی قوتوں سے کبھی مجروح نہیں ہوتی“۔ پس جمالی کیفیت کو مثلاً بیان کرتا ہے اس میں تمام انسانی قوتیں آزادی اور ہم آہنگی سے مل کر تھیں وہ آسمان لیکہ خارجی ضرورتیں ان کی محک نہیں ہوتیں اور ان میں سے کوئی ایک قوت دوسری قوتوں پر غلبہ حاصل نہیں کرتی۔ وہ اس کیفیت کو صرف وحشت کو دور کرنے اور ناموافقیت کو رفع کرنے کا ذریعہ ہی نہیں سمجھتا تھا بلکہ اس کو تہذیب کا کمال تصور کرتا تھا۔ یہ مسئلہ سمجھوتہ فیہ ہے کہ آیا جمالیاتی تربیت پر مذکورہ صدر خطوط میں شکر کا نقطہ نظر وہی ہے جو اس کی تصنیف خوش ادانی اور وقار میں ہے یا یہ کہ وہ ان خطوط میں جمالیاتی کیفیت کو اس الفضائل سمجھتا ہے اور موزن الذکر کتاب میں بالایطاق حالات کے اندر خوش ادانی کے علاوہ وقار کو افضل گردانتا ہے ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ اپنی تصنیف خوش ادانی اور وقار میں وہ خوش ادانی کو مٹھائے خیر قرار دے چکا ہے لیکن اس سے زیادہ فیصل کن طریقے سے وہ

جامیاتی تربیت کے مضامین میں اس اساسی خیال کو بہت وضاحت سے بیان کرتا ہے کہ جہاں ہم آہنگی اور کلیت نہیں وہاں انسان ابھی راس الفصال تک نہیں پہنچا۔ شکر کے سلسلہ انکار میں نشاۃِ جدیدہ کی آواز بازگشت سنانی دیتی ہے۔ اقبال اختیار پر مبنی کانٹ کی آئینی مملکت کو مستحقے اگر کے روسو کے مسئلے کا اس سے بہتر کوئی حل نہیں جو بشر کے اس نظریہ میں پایا جاتا ہے کہ قوائے انسانی کو آزادانہ اور کثرتِ حقیقت سے عمل کو ناچا ہے اودیہ نہ صرف اعلیٰ ترین مقصد ہے بلکہ حصولِ کمال تہذیب کا بہترین ذریعہ بھی ہے لیکن وہ اس سے خوب آگاہ ہے کہ اس منزلِ مقصد تک پہنچنے تک ابھی ہم کو بہت مسافت طے کرنی ہے۔ جہاں تک فوڈا سکی ذات کا تعلق تھا اسکو یقین تھا کہ وہ بہترین طور پر فنِ لطیف کے ذریعے سے اس تک پہنچ سکتا ہے۔ وہ اپنے ایک دوست اربار کو ۲۶ مئی ۱۸۹۷ء کے ایک خط میں لکھتا ہے وہ نظم میری نصیحت پر عمل کرو اور غریب نالائق اور عام انسانوں کو فی الحال ان کی حالت پر چھوڑ دو و تصورات کے سرور اور مطمئن عالم میں زندگی بسر کرنے پر قناعت کرو اور اس کو زمانے پر چھوڑ دو کہ وہ علیٰ زندگی کو ان تصورات پر ڈھالے اپنے دورِ فلسفہ کے اختتام (۹۵-۱۸۹۹) پر اس نے یہ کوشش کی کہ اپنے خیالات کو ادبِ لطیف کا جامہ پہنائے۔ اس تخلیقی فلسفے سے جس کا ارتقا اب شروع ہو گیا تھا اس کو کوئی لذتِ حاصل نہیں ہوئی تھی لیکن آخر عمر تک وہ ان خیالات سے ذوقِ حاصل کرتا رہا جن کے دروازے کانٹ نے اس پر کھول دیے تھے۔ ۲۷ اپریل ۱۸۹۷ء کو اس نے ویلہلم فون ہمبولٹ (Wilhelm von Humboldt) کو لکھا "تخلیقی فلسفہ اگر کبھی میرے لئے باعثِ کشش تھا بھی تو اب میں اس کے کھوکھلے مصطلحات سے بیزار ہو گیا ہوں اس بخیر مرزین میں نہ کوئی زندگی کا مہرِ چشمہ ہے اور نہ کسی قسم کی غذا" ہاں فلسفہ تصورات کے گہرے اساسی تصورات و دولتِ ابدی ہیں اور اگر خالی اسی ثروت کا اندازہ کریں تو بھی ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس زمانے میں جو نامہ جاری خوش قسمتی ہے ہم اس باب میں جس فلسفے کی تعمیر

وقت در میں مصروف رہے ہیں۔ اس کا خاتمہ ان سے بہتر الفاظ پر  
نہیں ہو سکتا۔

—————

# رومانٹزم

## فلسفہ مختل

(THE PHILOSOPHY OF ROMANTICISM)

بحیثیت ایک تصویرتی مسئلہ ارتقا کے

جس انداز سے کانٹ کا فلسفہ جرمنی میں جاری رہا اس کا تعین شروع ہی سے دو مختلف سمتوں سے ہوا ایک تو ان اعتراضات سے جو اس کے اولین مخالفین نے اس پر کئے اور دوسرے اس کے اولین تلامذہ کی مساعی اصلاح سے یہ محسوس کیا گیا کہ کانٹ کی تعلیم میں کلیت کا تصور مفقود ہے اس کی تحلیل و تفریق نے روح کی زندہ وحدت کو نظر انداز کر دیا ہے اس لئے ایسے تصورات کی ضرورت محسوس ہونے لگی جو اگر ممکن ہو سکے تو روحانی زندگی کے تمام مافیہ کو محیط ہوں اس زمانے میں ایک طرف تو مذہبی ایمان اور دوسری طرف جمالیاتی تصور و تخلیق کو انتقادیت کے مقابلے میں پیش کیا جاتا تھا کہ ان کے ذریعے سے کلیت و ثروت حیات کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ ہو سکتا ہے۔ ان مفکرین کا خیال تھا کہ خالص سائنس کے نقطہ نظر سے بھی انتقادیت تسلی بخش نہیں ہو سکتی جب تک کہ تمام اصولوں کو ایک واحد اصول مطلق سے اخذ نہ کیا جائے اپنے فلسفے کی اس سکم کی تحلیل کے لئے کانٹ کو

اس کا یہ افتراض مانع ہوا کہ معلوم کی ذات ہمیشہ علم سے خارج ہوتی ہے اور یہ ذات معروض یا عین شے کبھی علم کی گرفت میں نہیں آ سکتی۔ اس افتراض نے کانٹ کے فلسفے میں ایک تناقض داخل کر دیا اور مزید برآں یہ خیال علم کے اندر صورت اور مادہ کی بے بنیاد تفریق سے وابستہ تھا اب یہ خیال پیدا ہوا کہ اس افتراض کو ترک ہی کیوں نہ کر دیں کیونکہ اس کو ترک کر دینے سے کانٹ کے اس نہایت گہرے خیال کو نقطہ آغاز بنانے سے کہ روح کا اصلی جوہر ترکیب ہے فلسفے کی ایک غیر تناقض منطقی تعمیر کے راستے میں کوئی رکاوٹ باقی نہیں رہتی۔ کانٹ کے انتہائی مفروضے کو اب ایک عظیم الشان تعمیر فکر کی بنیاد بنا لیا گیا۔ نوجوان مفکرین کے دلوں میں اس خیال سے بہت جوش پیدا ہوا لیکن ان کو یہ معلوم نہیں تھا کہ کسی ایسے واحد انتہائی اصول کی تلاش کرنا حقیقت میں پارس پتھر کی تلاش کے برابر ہے۔ ان کو یہ خیال تھا کہ اگر اس طرح سے تمام استثنیٰ کی وحدت ثابت ہو جائے اور اگر زندگی کی تمام صورتیں ایک ہی حیات لامحدود کے مختلف مدارج قرار دی جائیں تو روحانی زندگی سے تمام خارجیت اور تفریق تقسیم ناپید ہو جائے۔ اس طرح سے نہ صرف فرد کی شعوری زندگی بلکہ نوع انسان کی تاریخی زندگی اور اس کی ممانعت سے تمام فطرت کی زندگی پر ایک نئی روشنی پڑے گی۔ اس طرح سے انسان کی روحانی زندگی کے صرف ایک ہی پہلو کی توجیہ نہیں ہوگی اگر اس اصول ہدایت کو اس کی تمام وسعت اور گہرائی کے ساتھ تمام زندگی پر عائد کریں تو اس سے علم مذہب اور فن کا موجودہ اختلاف اور روح کے تمام تناقضات رفع ہو جائیں گے۔

اس قسم کے نصب العین کو صحیح معنوں میں رومینٹک (Romantic)۔۔۔

کہہ سکتے ہیں یہ ہماری نگاہوں کے سامنے دورگی ایک عظیم الشان چیز کی طرح معلوم ہوتا ہے جو ہماری تمنا اور اشتیاق کی محرک ہوتی ہے اور کسی واضح اور سنجیدہ حصول کی امید کی بجائے محض اپنی رفعت سے ہم کو متاثر کرتی ہے اس امر کی فلسفے کے ارتقاء کے قابل سے پوری توجیہ نہیں ہوتی کہ ایک

پوری کی پوری پشت نے اپنے نصب العین علم کو اس صورت میں ڈھالنے پر  
 اتفاق کیا اور اس سے مطمئن رہی اگر ہم اس کو پوری طرح سمجھنا چاہیں تو ہمیں  
 بحیثیت مجموعی دیکھنا پڑے گا کہ اس زمانے کی روح کے اندر کیا کیا ضروریات اور  
 کیا کیا میلانات موجود تھے۔ یہ سچ ہے کہ اس کا خالص فلسفیانہ محرک کائنات  
 کا پیدا کیا ہوا یہ اتفاق تھا کہ روح خود فاعل اور مبداء ہو سکتی ہے اس  
 لحاظ سے یہ خیال کا ایک جائز اختیار تھا کہ کیا روح کی یہ فعلیت اور طبع زادگی  
 بے حدود و غیر مشروط اور مطلق نہیں ہو سکتی لیکن جس جرأت سے یہ تجربہ کیا گیا  
 وہ اس زمانے کے دیگر میلانات کی روشنی ہی میں سمجھیں اسکا ہے۔  
 اٹھارہویں صدی کے آخر کا زمانہ ایک انقلابی دور تھا۔ انقلاب فرانس  
 نے لوگوں کے دلوں میں پہچان پیدا کر دیا تھا اس نے ماضی کی مستحکم  
 تعمیروں کو بیخ و بنیا د سے اکھاڑ دیا تھا اور اس بات کی کوشش کی تھی کہ انسانی  
 جماعت کی تاسیس ایک نئی اساس پر کی جائے۔ جہاں پر وہ اپنے نصب العینوں  
 اور ان کے نتائج کو عملی جامہ نہ پہنا سکا وہاں بھی اس نے ایک نطلق نقطہ نظر  
 کی نسبت احساس پیدا کر دیا کہ ہر حالت میں ایک قائم شدہ فیض اصول کا  
 اطلاق ہونا چاہیے۔ جرمنی کی اس عقلی تحریک اور اس کی ہم عصر فرانس کی  
 سیاسی انقلابی تحریک میں جو مماثلت اکثر بیان کی جاتی ہے اس کی اصلیت  
 محض مشابہت سے بہت زیادہ ہے ہم دیکھتے ہیں کہ ایک ہی قسم کے تاثر کی تحریک  
 نے ظاہری اور باطنی حالات کے اختلاف کی وجہ سے اپنے آپ کو دو مختلف  
 صورتوں میں ظاہر کیا یہی دور المانی شاعری کا عہد زریں بھی ہے۔  
 فن لطیف نے گونے گونے اور مشرق کی نظموں میں زندگی کے ارمانوں اور  
 اس کی تناؤں کی ایدٹ تصویریں کھینچی۔ خیال پیدا ہوا کہ کیا انسانی روح عالم  
 نقعل میں عالم فن کی نسبت کم قوت رکھتی ہے کیا فکر کو اپنے عالم میں فن لطیف  
 کے مثل وحدت اور ہم آہنگی حاصل نہیں ہو سکتی۔ کیا ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ  
 شاعری اور علم اپنی فطرت کی گہرائیوں اور اپنی ماہیت میں ایک ہی قوت ہیں  
 انجمن کی مختلف صورتیں ہیں۔ نووالس (Novalis) نے جو درمیانک شاعری کا



نہایت اختصا ہی نامزدہ ہے ایک نام تمام تصنیف (Heinrich Von Ofterdingen) میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ شاعری تمام اشیاء کا جوہر ہے اس کو اس امر کا افسوس تھا کہ شاعری کے لئے ایک الگ لفظ کیوں وضع ہوا اور شعر کو ایک الگ اور مخصوص جامعیت کیوں سمجھ لیا گیا۔ اس کے نزدیک، شاعری روح انسانی کے لئے مخصوص انداز عمل کا نام ہے ہر فرد کے دل میں ہر لمحہ جو ترائیں ہو جڑیں ہوتی ہیں کیا وہی شعر آفرینی ہیں۔ شاعری اور فلسفہ کی تفریق ایک بیکاروشگافی اور ایک سطحی تفریق ہے۔ فلسفہ شاعری کا علمی نظریہ ہے اور اس کا کام یہ ثابت کرنا ہے کہ شاعری ایک ہمہ گیر چیز ہے، جس میں ایک نابالغ اہم عظیم تلاش کرنا چاہئے جو باطنی اور خارجی عالم کے تمام مغزوں کی عقدہ کشائی کر کے ہر

(Novalis Schriften 4th edition) یہاں پر روڈینٹک فلاسفر اور روڈینٹک شاعر میں فرق یہ ہے کہ شاعر کے نزدیک، فلسفہ اس شعریت، حیات کا شاعرانہ ہے جو تمام اشیاء میں پائی جاتی ہے اور فلسفی کے نزدیک، شاعری اس فکر کی تمثیلی صورت اور وجدانی اور ایک ہے جو تمام اشیاء کا محرک ہے۔ مذہب، ان دونوں کا حلیف اور شعر و فلسفہ کا تفسیر اچھا ہے۔ جیسا کہ اس نے یقیناً، اور ہر ڈر جیسے لوگوں کے انکار سے ظاہر ہو چکا ہے اس زمانے میں لوگوں کے قلوب ایک ایسے مذہب کی ضرورت محسوس کر رہے تھے جس کا وجدان خشک اور سطحی عقلیت سے عین تر ہو۔ محو تھا کائنات کا اطنقی مذہب بھی کچھ زیادہ اطمینان بخشہ نہیں تھا۔ اگر تسلیم کیا جائے کہ عقل کا کام تمام اشیاء کی وحدت کا ثبوت دیتا ہے تو فلسفیانہ مساعی اور مذہبی تنہا کی باہریتنا ایک ہی ہے کیونکہ مذہب، جیسا کہ انسان کو زندگی کے متوالفاتی سے بلند کرنا اور اس کی بے لطف اطمینانی اور کشش سے نجات دلانا چاہتا ہے۔ کیا ہم باہریتنا عقل کا ایک کالہ جالت اور متوافقی تصور پیدا کر کے دین اور دانش میں موافقت پیدا نہیں کر سکتے؟

روڈینٹک ازم کے فلسفے نے جس طریقے سے مذہب کے مسئلہ کو حل کرنا چاہا وہ یہ نہیں تھا کہ عقل پر حاد و وقیوہ لگائے جائیں بلکہ اس طرح کہ مذہب اور علم دونوں

کی تہ میں جو روحانی نظریات ہیں اس کی طرف رجوع کیا جائے۔ شلاٹر ماخر (Schleiermacher) اپنی تصنیف (Uber die Religion, Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern 1799) میں روحانی زندگی کی گہرائی اور ہم آہنگی کے لئے مذہب کی ضرورت کو ثابت کرتا ہے۔ اسٹارمہوین صدی کے آخر میں نیچرل سائنس کو بہت ترقی حاصل ہو گئی تھی اور اس کی وجہ سے ایسے امور و حقائق منکشف ہوئے تھے جن سے فطرت کی وحدت کا ایسا محکم ثبوت ملتا تھا جو اس سے پہلے ممکن نہیں تھا۔ برقیات کا علم لاوازیے (Lavoisier) کے ہاتھوں جدید کیمیا کی تاسیس حیوانات کی تشریح منقبلا (Comparative Anatomy) ان سب چیزوں نے فطرت کی نسبت نئے زوایا سے نگاہ پیدا کر دئے گئے جس کی شاعری سے اس کے زمانے کی تمام بیلا رو صی بے حد متاثر ہوئیں اپنے سائنٹفک مطالعہ سے اشیاء کی باطنی وحدت کا قائل ہوا یہ خیال سپاٹمنوزا کے مطالعہ سے بھی اس کے دل میں نشوونما پا چکا تھا اور اس سے پہلے ہر ڈر بھی اس کے اثر میں آچکا تھا گوٹے اور ہرڈر کا پیش کیا ہوا نظریہ فطرت رومینٹک فلسفے کی اساس بن گیا اور اسی سے اس کے انکار کی سمت متعین ہوئی۔ سپاٹمنوزا کا فلسفہ جو ابھی غلط فہمی کی ظلمت سے ابھرا تھا اور اب دوست اور دشمن اس کو برابر نہ صرف اس کے انکار بلکہ وحدت اسلوب کی وجہ سے اس کو ایک نصب العینی فلسفہ سمجھتے تھے اس دور میں ایک غالب اثر رکھتا تھا۔ اس طرح سے مختلف سمتوں سے ایسی قوتیں مل پڑیں جن کی موجودگی میں کسی مفکر کی یہ کوشش کہ ان کے اساسی تصور پر ایک نظام فلسفہ تعمیر کیا جائے، کوئی انوکھی بات نہ تھی۔

اس فلسفے میں اسلوب تحقیق و استدلال زیادہ تر استخراجی اور رسمی تھا اور جس مواد کی تنظیم کی گئی وہ دو مرتبہ قدم کی محنت کا نتیجہ تھا۔ رومینٹک فلسفے کا خاص مقصد یہ تھا کہ کائنات کے نظریہ علم و اخلاقیات، لیسٹک اور لک کی جمالیات گوٹے کے اشعار ہرڈر کے نظریہ تاریخ اور باسن کے جذبے مذہبی شعور میں جو کچھ منکشف ہوا ہے اس کو ایک رشتے میں پرو دے۔ نظامات حقیقی نہیں

ہوتے پہلے سے خلق شدہ قومیں ان کے لئے مقدم ہوتی ہیں۔ گوٹے اور شلر کے  
درخشاں کارنامے دیمینٹاک شاعری سے ماہر نہیں ہوئے اس کے برعکس دیمینٹاک  
دور کے بعد ان کی آہ و تاب میں اضافہ ہو گیا۔ اسی طرح دیمینٹاک فلسفہ بھی  
مطلوبہ کی پیدا کردہ مواد انکار کو اس طرح ڈھالنے میں کامیاب نہ ہو اس سے  
ان خلافتان حکمت کی حیثیت بھی پیشروؤں کی سی رہ جائے۔ جو حقیقی خدا کا  
طالب ہے اسے ان نظام بانوں سے پیچھے ہٹ کر فعلی مشربوں کی طرف  
رجوع کرنا پڑے گا۔ انیسویں صدی کے آغاز کا دور فکر حقیقی قوت اور ابتداء  
اتصال انکار اور منتقل کے لئے اہمیت میں متروک ہوئی صدی کے دور نظامات  
عظیمہ سے مقابلہ نہیں کر سکتا تاہم اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ ان کی اس کوشش  
سے کہ تمام معقولات کو ایک شیرازہ میں مربوط کیا جائے اس فلسفے کے  
سربراہ اور وہ نامزدوں نے بہت سے اہم مسائل پر روشنی ڈالی اور بہت سے  
ایسے اہم خیالات بیان کئے جو ان کے نظامات سے زیادہ دوام پذیر ہو گئے  
ادبی نقطہ نظر سے ان میں سے اکثر مفکرین نے مدرسی مصطلحات استعمال کر کے  
اپنے بیانات کو بہت کچھ بے اثر کر دیا جو لوگ اس کے حامی نہ ہوں ان کو اس  
مبنیاد پائل کی بولی سمجھ میں نہیں آتی۔

# باب اول

## یوحنا گوٹ لیب فیشٹے

(JOHANN GOTTLIEB FICHTE)

(الف) سوانح حیا اور خصوصیات

ازمنہ متوسطہ کے تصوف سے لیکر فکر المانی کی یہ ایک نمایاں خصوصیت رہی ہے کہ اس میں روحانی زندگی کی خود مختاری باطنیت اور صحت پر زور دیا گیا ہے اور اسی خیال کو نظریہ کائنات کی اساس قرار دیا گیا ہے وہ نورس کی روشنی میں ہم شعوری یا غیر شعوری طور پر زمین و آسمان کی ہر شے کو دیکھتے ہیں وہ ہماری ذات کا اصل اور باطنی عنصر ہے۔ اصلاح کلیسا جو جرمن قوم کا سب سے زیادہ شاندار کارنامہ ہے کلیسائی اقتدار کے خلاف آزادانہ باطنی اعتقاد کی بیکار تھی کانٹ کے تاسیس کردہ فلسفہ انتقادیت نے اصلاح کلیسا کے کام کو جاری رکھا اور زیادہ گہرا خطہ لگا کر تمام علم و تہنیک کے باطنی سرچشموں کا پتہ دیا۔ فیشٹے میں جو کانٹ کا سب سے بڑا پیرو ہے اپنے نفس کی گہرائیوں میں صرف صوفیانہ انداز سے ڈوب جائے اور درویش کو کھو لکر اس کے اندر داخل ہو جائے ہی کا ملکہ نہیں تھا بلکہ اس کے اندر ایک ناقابل شکست ارادہ اور

زبردست خود اعتمادی بھی موجود تھی جس کے بغیر باطن کے مدعی حق اور ظاہر پر  
 اس کے تفوق کا یقین استوار نہیں ہو سکتا وہ ۱۹ مئی ۱۸۶۲ء کو لاس انجلس میں اپنی  
 کے مقام پر ایک سیکس کمان کے کچھ سپر ایوانس کی زبردست میرٹ جس  
 کے نقائص میں خدراور غور بھی داخل تھا اس کو مال کی طرف سے ورٹے  
 میں ملی تھی جیسا کہ اکثر مشاہیر کی نسبت واقع ہوتا ہے۔  
 بچپن میں وہ یا تو راجہ پر کام کرتا تھا یا پھوسوں کی دیوچھال کرتا تھا  
 پہلے پہل اس کے اندر امتیازی بات یہ معلوم ہوئی کہ وہ بظاہر سے غور سے  
 سنتا تھا اور اس کا حافظہ ایسا قوی تھا کہ وہ سنے ہوئے دھنوں کو وہ انکلتا  
 تھا سب سے پہلے اس کو انھیں غلوں سے نواز دے روح ملی ادیبوں سے  
 اس کو مزید تعلیم کا موقع ہاتھ آیا۔ اسی نواح کا ایک زمیندار ایک نواب کو وہاں  
 کسی قدر ویر سے پہنچا اور یہ معلوم کر سنے کے لئے کہ وہاں پادری صاحب ایک کچھ  
 فرما چکے ہیں اس کو اس پھوسوں کے نظریات کی طرف رجوع نہ کیا اس لئے کہ  
 کی قابلیت سے متعجب ہو کر اس نے ارادہ کیا کہ اس لئے کو متنبی بنا لے اور  
 تعلیم و تربیت میں اس کی مدد کرے۔ وہ سے میں فتنے کا آخری زمانہ یعنی مسیحی کا  
 زمانہ تھا ایسٹنگ دنیا کی مسائل کی جنگ میں منہ دف تھا اور اس کے لئے منظر  
 رسالوں سے طلباء بہت متاثر تھے مثلاً سے دیگر فتنے کرنا اور لاپتہ کس میں  
 دینیات لسانیات اور فلسفے کا مطالعہ کرتا رہا۔ اس کی مالی حالت اچھی نہیں  
 تھی اس کا مربی انتقال کر چکا تھا اور اس کے والدین اس کی مدد میں نہ سکتے  
 تھے۔ اپنی والدہ کے ساتھ اسے بہت کشمکش رہی وہ بدلتی تھی کہ یہ پادری  
 بنے اور یہ چاہتا تھا کہ آزادانہ طور پر اپنی تمام قوتوں کی نشوونما کرے  
 اعتیاج نے اس کو یاکس کی جہنگ پہنچا دیا تھا جب کشتہ میں اس کو  
 زیورچ (Zurich) میں آتا تھی کی ایک جگہ ملی یورپ کے دوران قیام  
 میں اس کی تجاویز صورت پذیر ہوئے تھیں کم از کم اس حد تک کہ اس کو یہ شدید  
 اعتقاد طبعیت فھوسوں ہوئے کہ اسے اپنے معاصرین کو انکار و اقوال کے ذریعے  
 سے متاثر کرے لیکن ابھی تک یہ امر خواہ اس پر واضح نہیں تھا کہ وہ کیا کرے

اور کس طریقے سے کرے یہ اس کی شخصیت کی ایک خصوصیت تھی کہ اس میں ارادہ  
نکر سے مقدم پیدا ہوتا تھا اپنی تمام عمر میں وہ اپنے اندر یہ ایک حاجت محسوس  
کرتا رہا کہ وہ عالم افکار میں کل پیرا ہو لیکن اس اندرونی حاجت کو معین افکار میں منتقل  
کرنے میں اس کو پوری کامیابی حاصل نہ ہوئی اگرچہ وہ تا دم مرگ ان نھٹک  
کوشش کرتا رہا کہ اپنے نظام افکار کو جدید اور لطیف انداز میں بیان کرے۔  
خود اس کے فلسفے کی بنیاد وہ اساسی خیال ہے جس پر اس نے تمام دیگر مفکرین  
سے زیادہ زور دیا ہے کہ ارادہ یا عمل ہماری فطرت کا اصل جوہر ہے اور ہمارے  
تمام حضرات و افکار اسی عملی ملک سے متعین ہوتے ہیں جو ہمارے انا کی تہ میں  
پایا جاتا ہے۔ یہ اس کی نہایت درجہ خوش قسمت تھی کہ زیورچ میں ایک نہایت  
تشریف النفس عورت سے اس کی ملاقات ہو گئی جس سے بعد میں اس نے  
شادی کر لی اس کا نام یوہانا راہن (Johanna Rahn) تھا اور وہ کلپ  
سٹوک (Klop stock) کی بھاگتی تھی۔ اس سے نہ صرف اس کے مقصد میں  
وضاحت پیدا ہو گئی بلکہ اس کی سیرت کی سختی بھی کم ہو گئی۔

ان کی مراسلت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کس قدر اس کی فطرت کے  
تمام پہلوؤں کی شناسا تھی اس نے ریح اور خوشی دونوں میں نہایت وفاداری  
سے اس کا ساتھ دیا لیکن زیورچ میں اس کی اتالیقی زیادہ دیر تک قائم نہ رہی  
کیونکہ یہ محسوس کر کے کہ والدین ہی بچوں سے کچھ کم تربیت کے محتاج ہیں وہ  
ہر منقہ ایک منفیدی بیان ان کے سامنے پیش کیا کرتا تھا جن میں وہ ان کی توجہ  
کو ان تعلیمی لغزشوں کی طرف مبذول کرتا تھا جو خود والدین سے سرزد ہوئی  
ہیں کسی میدان عمل کی تلاش اور اپنی تعلیم کو جاری رکھنے کے لئے وہ پھر خانہ بدوش  
ہو گیا۔ لائپزگ میں پہلی مرتبہ شادی میں اس نے کانٹ کی تصانیف کا مطالعہ  
کیا یہاں سے اس کی زندگی نے ایک پلٹا کھایا۔ درخش فکر کے لئے اس کو  
اب خاص معین مسائل ہاتھ آئے اور ایسے اصول دریافت ہوئے جن کے  
ذریعے سے وہ اپنے زمانے پر اثر ڈال سکے جس کی اس کو بہت تمن  
تھی۔

سال مابعد میں اس نے کوئنگز برگ میں کانٹ سے ملاقات کی استاد گھن سال  
کا منظور نظر رہنے کے لئے اس نے ایک کتاب لکھی (Versuch einer  
Kritik aller Offenbarung) وحی پر تنقید جسے اس نے استاد کے اعتماد  
کے لئے پیش کیا اس کتاب میں کانٹ کی تعلیم کا فلسفہ مذہب پر اطلاق کیا گیا  
تھا جس پر کانٹ نے خود اسے بھی تنقید نہیں لکھا تھا اس تصنیف کو کانٹ نے  
صرف نظر استحسان سے دیکھا بلکہ گم نام شائع ہونے کی وجہ سے بعض لوگوں  
نے اسے خود کانٹ کی تصنیف خیال کیا۔ فحشے کی زندگی میں یہ ایک نقطہ انقلاب  
تھا اب اس کو ادبی اور علمی کام کے لئے میسران عمل میسر آ گیا اب اس نے  
اپنی مشورہ کی تجویز سے اتفاق ظاہر کیا کہ اس مشورہ کے روپے سے وہ اپنے  
لئے ایک ٹھکانا بنالیں اس کے بعد اس نے انقلاب فرانس اور پریس کی  
آزادی پر کتابیں شائع کیں اور ان میں پیکار حریت کی حمایت کی اور ایام انقلاب  
کی دہشت گردی کے رد عمل سے سلب حریت کی طرف جو رجعت ظاہر ہو رہی  
تھی اس کے خلاف احتجاج کیا۔ فحشے نے نظری فکر میں منہاں ہونے سے پہلے  
علمی مسائل کی طرف رجوع کیا۔ نظری مسائل کی طرف آنے کے لئے حالات نے  
اس وقت اس کی رہنمائی کی جب کہ وہ ۱۷۹۴ء میں رائن ہولڈ (Reinhold) کی  
جگہ ٹرینا میں پروفیسر مقرر ہوا اس حیثیت میں وہ نہایت شاندار اور قومی افکار  
معلم ثابت ہوائیں پر اس نے اپنا نظام فلسفہ تیار کیا جسے اس نے سب سے  
پہلے ۱۷۹۷ء میں اپنی تصنیف (Grundlage der gesamten Wissenschaften)  
اساس علوم میں پیش کیا اور اس کے بعد اسے مکمل اور آسان تر بنانے کے لئے  
کئی بار اس پر نظر ثانی کی لیکن اس امر میں اس کو خود کبھی الطمینان نہ ہوا۔  
اس کے بعد کی ایک کتاب (Erste Einleitung in die  
Wissenschafts lehre) نظریہ علم کی تہید جو شائع ہوئی اس کے  
تجالات سے آشنا ہونے کا بہترین ذریعہ ہے ہم فحشے کے تجالات کو فی الوقت  
اس کتاب کو مد نظر رکھ کر بیان کریں گے۔  
فحشے کے نزدیک فلسفیانہ نظامات دو قسم کے ہو سکتے ہیں اور صنف

بجائے خود غیر متناقض ہوتی ہے ایک کو وہ تصوریت کہتا ہے اور دوسری کو  
 ادعائیت۔ فلسفے کا کام یہ ہے کہ تجربے کی توجیہ کرے۔ ہمارے تجربے میں اشیا  
 کے تصورات پائے جاتے ہیں اب ہمیں اختیار ہے کہ تصور کو فٹے سے اخذ  
 کریں (ادعائیت) یا شے کو تصور سے اخذ کریں (تصوریت)۔ کوئی شخص  
 ان دو میں سے کس کو منتخب کریگا اس کا مدار اس کی طبیعت کی اقتاد پر ہے۔  
 فلسفیانہ نظام کوئی بے جان مال اسباب نہیں ہوتا جس کو کوئی کسی دوسرے  
 سے حاصل کرے یا دوسرے کی طرف منتقل کر دے، وہ روح کی گہرائیوں سے  
 ابھرتا ہے۔ انتخاب کا انحصار اس پر ہوگا کہ کسی کی طبیعت میں خود اعتمادی  
 اور فاعلیت کا احساس غالب ہے یا احتیاج اور انفعال کا۔ مگر فٹے کا خیال  
 ہے کہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ محض نظری حیثیت سے بھی تصوریت کو  
 ادعائیت پر فوقیت حاصل ہے محض شے یا خالی وجود سے ہم بھی تصور سے  
 یا شعور سے یا شعور وجود کو حاصل نہیں کر سکتے۔ ادعائیت میں داخلی تناقض یہ  
 ہے کہ خود ایک نظریہ اور ایک نظام فکر ہونے کے باوجود وہ تصورات کے  
 امکان وجود کی توجیہ نہیں کر سکتی اس لئے ادعائیت جس میں مادیت روحیت  
 اور سیانوزا کا فلسفہ داخل ہیں ایک نامکن فلسفہ ہے۔ اس کے برعکس تصوریت  
 کا نقطہ آغاز فکر ہے جس سے وہ اشیا کو نہیں لیکن تجربے کو اخذ کر سکتی ہے  
 نظریہ علم کا کام یہ بتانا ہے کہ ہمارے تصورات اشیا ہمارے فکر کی فعلیت سے  
 پیدا ہوتے ہیں جو اپنی فطرت کے مطابق معین حدود و قائم کرتی ہے۔ نظریہ علم  
 کی بنا یہ افتراض ہے کہ ایفو کے اندر کوئی ایسی شے نہیں ہو سکتی جو خود ایفو  
 کی فعلیت کا نتیجہ نہیں۔ کانٹ مافیہ شعور کی کثرت سے شروع کر کے شعور کی  
 ہمہ گیر وحدت کی طرف جاتا ہے اور فٹے اس کے بالکل برعکس انا کی فاعلیت  
 سے شروع کر کے کثرت کی مخصوص صورتوں کو اس سے اخذ کرنے کی کوشش  
 کرتا ہے۔ اس کوشش میں کامیاب ہونا واقعی تجربی شعور کو اپنی ذات سے تمیز  
 کر لینے کے مرادف ہے جو فلسفہ تجربے کے مطابق نہیں ہے فٹے اس کو  
 باطل قرار دیتا ہے۔ اس تحقیق میں فٹے نے جو اسلوب اختیار کیا اس کو ہم اس



کے نظریہ علم کی بحث میں بیان کرینگے یہاں پر ہم فی الحال نشے کی تعلیم کے میلان اور اس کی روح فلسفہ کو واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

نشے نے اپنے نظریہ حقوق اور اخلاقیات کو دو مختلف تصانیف میں بیان کیا (Naturrecht 1796) 'حق فطرت' اور (Sittenlehre 1798) نظریہ

اخلاق، موزر الذکر اسکی تصانیف میں سب سے زیادہ اہم ہے۔

کچھ تو نشے کی سیرت کی سختی اور قوت کی وجہ سے اور کچھ مخصوص حالات

کے باعث ژینا میں اس کا زمانہ شدید کش اور بحث میں گزارا جو آخر میں ایک

ناگوار حادثے میں ختم ہوا۔ ایک طرف تو فلسفے میں اس کے ہم کار لوگ اس سے

اختلاف رکھتے تھے جو اس کی پیش کردہ کانٹ کے فلسفے کی اصلاح کی داد

نہیں دے سکتے تھے دوسری طرف وہ ژینائیوں سے بھی اجماع کیا جو اس سے

اس لئے بدھم ہوئے کہ وہ اقوام کے دل طلبا کو علی اخلاقیات پر درس دیتا تھا۔

ان کے علاوہ طلبا بھی اس سے رائیختہ ہو گئے کیونکہ اس نے طلبا کی اس

ناآرٹیدہ زندگی کی اصلاح کی کوشش کی جو قدیم زمانے سے بے غمان چلی آتی

تھی طالب علموں سے جھگڑا مول لینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ انھوں نے نشے کے

گھر پر حملہ کیا اور اسے کچھ عرصہ کے لئے ژینا کو قیود دینا پڑا لیکن سب سے اہم

مناسبتہ ۱۷۹۴ء میں اس کے اعتقاد دینی کے متعلق ہوا جو سمیت دہریت کے

نام سے مشہور ہے اس کے سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم پہلے بحیثیت

ایک مذہبی فلسفی کے نشے کے نقطہ نظر کو سمجھ لیں بغرض اہام ادعائیت اور

تصوریت کے مخالف کو پیش نظر رکھنا پڑے گا۔

نظا ہر ایسا معلوم ہو سکتا ہے کہ نشے کے فلسفے میں فکر انسانی اور

نفس انسانی کے علاوہ کسی اور اصل کی گنجائش نہیں کیونکہ نشے کی تجویز یہ تھی کہ

ہر نفس کو ان سے اخذ کرے لیکن اس نے اپنے نظریہ علم کے پہلے ہی بیان

میں اس غلط فہمی کے ازالہ کی کوشش کی۔ اس میں شک نہیں کہ یہ غلطی ہے کہ نشے

نے یہ اصول تأیید کیا کہ شعور کے اندر جو کچھ پایا جاتا ہے وہ ضرور شعور ہی کی

پیداوار ہے لیکن وہ خود ہی کہتا ہے کہ ہمارے شعور میں بہت کچھ ایسا ہوا ہے

ہے جس کو ہم نے شعوری طور پر پیدا نہیں کیا جو انا ہمارے تجربے میں آتا ہے۔  
 وہ ہمیشہ محدود اور ایک سلسلہ تحدیدات میں مقید ہوتا ہے اور اشیا یا بہت  
 سے غیر انا اس کے باہر ہوتے ہیں جن کو اس نے خود پیدا نہیں کیا۔ اس سے  
 زم آتا ہے کہ شعور کے اندر کسی ایسی اصل کی فعلیت پائی جاتی ہے جو محدود  
 تجربی انا سے وسیع تر ہے۔ عالم اشیا یا ان تحدیدات کی اساس جن میں ہمارا  
 نامے محدود مقید رہتا ہے اسی انا کے مطلق دلا محدود میں مل سکتی ہے۔ اس  
 تحدید کی گندہ جس سے ہمارا انا محدود اور اس کے حدود پیدا ہوتے ہیں  
 بعض نظری بحث تحقیق سے کبھی دریافت نہیں ہو سکتی ایک لامحدود فعلیت کو  
 لون محدود کر سکتا ہے؛ لیکن اگر ہمارا ضمیر درست ہے اور سعی و محنت کی زندگی  
 علی ترین زندگی ہے تو ہم سمجھ سکتے ہیں کہ محدود دنیا کا وجود کیوں ہے کیونکہ  
 غیر مزامنت کے کوئی محنت نہیں ہو سکتی اور بغیر ذرائع کے کوئی مقصد نہیں  
 ہو سکتا۔ عالم موجودات ہمارے فرض کا مواد ہے۔ یقین کہ ترقی سے موانع  
 پر غالب آسکتے ہیں اور ہماری ادائی فرض سے کامل روحانی آزادی حاصل  
 ہو سکتی ہے جو ہمارا انتہائی مقصد ہے ایک ایسے نظام اشیا کے تصور پر  
 مبنی ہے جس کے اندر ہم دنیا ندادی سے اور آزادی سے عمل کر سکیں۔ یہ  
 نظام اشیا اگرچہ حسی تجربے کا معروض نہیں ہوتا لیکن جب کبھی میں نصب العینی  
 محرکات سے عمل کرتا ہوں تو اپنے آپ کو اس نظام کا ایک رکن محسوس  
 کرتا ہوں۔

مذہب کا حقیقی جوہر یہی ہے کہ انسان اس قسم کے اخلاقی نظام کا نفاذ  
 پر اپنی زندگی تعمیر کرے جو الہی ہے اور رفتنی و گذشتہ نہیں۔ اور یہ محسوس کرے  
 کہ انسان کے تمام فرائض اسی نظام سے پیدا ہوتے ہیں اور ان کی ادائیگی  
 اس نظام کے ارتقا میں مدد ہوتی ہے کیونکہ یہ نظام کوئی آلاں کماکان کامل  
 و مکمل وجود نہیں اس کی ہستی ارتقا کے مسلسل میں ہے۔ یہ کوئی ممکن اور حادث  
 نظام نہیں جس سے منقطع یہ فرض کرنا پڑے کہ ہم سے خارج میں کوئی ہستی ہے  
 جو اس نظام کی خالق ہے اگر اس اخلاقی نظام کو لوگ ایک شخص کی طرح تصور

کر لیں تو اس میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ ایسا سمجھنے سے اس تصور کو واضح اور روشن کرنا مقصود ہو لیکن اگر کوئی خدا کو ایسا مستبد و جو سمجھے جس کی عنایات پر مستقبل کی مسرتوں کا انحصار ہے تو ایسا شخص ایک بت کی پرستش کر رہا ہے اور حقیقی خدا کا منکر ہے اصل لا محدود انا ہے مطلق یا اخلاقی نظام کا بنیاد کو فکر میں مقید کرنے کی کوشش ہمیشہ ناکام رہی کیونکہ ہر تصور ایک قسم کی تحدید ہے جو کچھ اندیشے میں آجاتا ہے وہ خدا نہیں رہتا اسی لئے خدا کا ہر نفسور ایک توہم تراشیدہ بت ہوتا ہے۔

افشے نے ان خیالات کو تین مختلف کتابوں میں بیان کیا پہلے اپنی کتاب

(Ueber den Grund unseres Glaubens an eine Gottliche Welt-

regierung 1878) میں اور اس کے بعد جب سرکاری طور پر اس کے عقاید کے خلاف شکایت ہوئی تو اس نے نہایت زوردار مناظرانہ رسالہ اس پر لکھا **مرافعہ الی العوام** اور آخر میں **۱۸۹۹ء** میں (Appellation an das Publikum) خواب استغاثہ عدالت شائع کیا۔ اس مناقشے کا قصہ یہ ہے کہ فٹے کی کتاب کے خلاف ایک گنام رسالہ لکھا گیا جس کی بنا پر حکومت بکسینی نے فٹے کی کتاب کو ضبط کر لیا اور حکومت وائمر سے شکایت کی کہ ٹرینا کی یونیورسٹی میں وہ بت کی تعلیم ہوتی ہے جس میں بکسینی کی رعایا بھی تعلیم پاتی ہے۔ اس کا جواب فٹے نے مذکورہ بالا مناظرانہ رسالے میں دیا وائمر کے حکام کی خواہش تھی کہ اس معاملے کو وہاں اور کچھ زیادہ نہ بڑھائیں وہ بکسینی کی حکومت کو ناراض کرنا چاہتے تھے اور نہ فٹے کے کام میں مداخلت کرنا پسند کرتے تھے ان کی اصل خواہش یہ تھی کہ فٹے خاموش رہے لیکن یہ اس کی فطرت کے خلاف تھا اس نے حکومت وائمر کے ایک رکن کو بڑا سخت خط لکھ دیا۔ تمام مشیران خاص جن میں گوٹے بھی تھا اس خط سے برجم ہو گئے اور فٹے کو بغیر کسی تکلف کے برخاست کر دیا گیا۔ یہ جامعہ کی آزادی میں ایک نہایت زبوں مداخلت تھی کیونکہ حکومت نے اپنے خط میں فٹے کی تعلیم پر فتوے دیا تھا طلباء کے کمر احتجاج کے باوجود حکومت اپنے فیصلے پر اڑی رہی اور فٹے کو ٹرینا چھوڑنا پڑا۔

اس کے بعد کچھ سالوں تک فیشٹے برلن میں کینج عزلت میں اپنے فلسفے پر نظر ثانی کرتا اور اس کو دوبارہ ڈھالتا رہا اور عوام میں عام فہم پکیر دیتا رہا۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ نرنیا کی تصانیف اور اس کے بعد کی تصانیف میں غلط نظر کا کوئی اساسی فرق ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فرق تو ضرور ہے لیکن اس کو اصولی فرق اسی حالت میں سمجھ سکتے ہیں جب کہ ہم اس کے (Wissenschaftslehre) (نظریہ علم) کو اس کی پہلی شکل میں اس امر کی ایک پوشش تصور کریں کہ جزئی محدود اور تجربی انا سے ہر شے کو اخذ کیا جائے لیکن ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ یہ خیال اس کتاب کی نسبت صحیح نہیں۔ اپنی اولیں تصانیف میں بھی فیشٹے خاص تصورات کی تعلیم نہیں دیتا کیونکہ وہ اس کو تسلیم کرتا ہے کہ ہمارے اندر کوئی ایسی شے بھی مل گئی ہے جس کی نسبت ہم جانتے ہیں کہ ہم نے شعوری طور پر پیدا نہیں کیا اس نامعلوم حال کو وہ محض مثلاً ایک انا کہتا ہے۔ بر بنائے فیشٹے تجربی انا سے انا کے مطلق کی طرف گذر کر فیشٹے اپنی تصورات کو قائم رکھتا ہے اور تمام وجود کو فکر کی علامت یا اس کا شہود تصور کرتا ہے۔ لیکن اپنی بعد کی تصانیف میں اس کی تعلیم یہ ہے کہ یہ فکر یا انا کے لا محدود ہر شے جس کا مظہر ہے خود ایک حقیقت مطلقہ ایک حیات ایک نور کا محض ظہور ہے جس کی چند کونیاں جھین کر ہمارے شعور تک پہنچتی ہیں وہ پہلے سے زیادہ اس صوفیانہ عنصر پر زور دیتا ہے جو تمام فکر شعوری کے ماورائے اور جو اس کے نظریہ علم کی پہلی صورت میں بھی موجود تھا اس کے بعد اس کے ماثرت میں ایک تغیر واقع ہوا یا ہو سکتا ہے کہ ماثرت کا تغیر پہلے واقع ہوا ہو اور اسی تغیر نے اس کا نقطہ نظر بدل دیا ہو۔ اپنی پہلی تصانیف میں فیشٹے نے سنی پیچ پر بہت زور دیا تھا اور اس کا یہ اعتقاد بھی کہ کائنات میں ایک اخلاقی نظام ہے دراصل عمل صالح ہی کا مذہب تھا بعد ازاں اپنے اندر وہ اس حسیہ حیات کو بہت زیادہ محسوس کرنے لگا جو ہمارے باطن سے ابلتا ہے اور جسے نہ ہمارا ارادہ پیدا کر سکتا ہے اور نہ ہماری عقل۔ اس کی کتاب (Anweisung zur Seligen Leben 1806) (پہلیت سعادت) خاص طور پر اسی نقطہ نظر کی

منظہر ہے۔ اس کے عام فلسفیانہ اور نفسیاتی نظریات جو اس نے بعد میں قائم کئے اس کی اس تصنیف میں ملتے ہیں جو اس کی وفات کے بعد شائع ہوئی۔  
(Die Tatsache des Bewusstseins) وہ امور شعور، جن نقیذات کا ہم نے ذکر کیا ہے ان کے ساتھ لازمی طور پر اس کا مناظرہ انداز بھی بدل گیا۔  
اب تک وہ مذہبی راسخ الاعتقاد کی اور ادعائیت ہی پر تکیہ کرتا رہا تھا اب وہ بصر عقلی تنویر کے دریچے ہو جاتا ہے جسے وہ ایک کھوکھلی اور بے تھریب سمجھتا ہے جو اپنے مبرودہ تصورات پر مطمئن رہتی ہے اور جسے روحانی امور کا کوئی گہرا احساس نہیں ہوتا۔ یہ مناظرہ اس وجہ سے خاص طور پر باعث دلچسپی ہو جاتا ہے کہ اس کے سلسلے میں اس کو مزیع ہاتھ آیا کہ روحانی زندگی کے تاریخی ارتقا کا نظریہ پیش کرے بیضہ ان اس کی نہایت قابل غور تصنیف

(Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters 1806)

دور حاضر کی خصوصیات میں ملتی ہے۔ اس میں اس نے انسانی ترقی کے پانچ دور قائم کئے ہیں۔ پہلے دور میں معقول جبلت کی حکمرانی ہوتی ہے افراد کا ایک گروہ پیدا ہوتا ہے جو علم و فن کی مدد سے بغیر شریعہ الطوار سے اپنی زندگی کو مرتب کرتا ہے۔ پھر قدرتی طور پر ایسے واقعات پیش آتے ہیں کہ یہ راست فطرت قوم وحشیوں میں منتشر ہو جاتی ہے اور تہذیب کا وحشت سے تضاد م ہوتا ہے دوسرا دور اس وقت شروع ہوتا ہے جب کہ انجیباتوں کو جن کی محرک جبلت معقول تھی بعض سربراہان اور وہ لوگ دوسروں کے لئے قانون اور معیار بنادیتے ہیں یہ زمانہ دور استناد ہے حریت اور ذوق خلعت اس بند بطل کے خلاف صف آرا ہو جاتے ہیں اور استناد پر منتج حاصل لڑتے ہیں لیکن پہلے پہل اس خالی حریت سے ہر قسم کے معیارات فنا ہو جاتے ہیں اور افراد کی ذاتی اور بے قاعدہ قوتیں اور احساسات باقی رہ جاتے ہیں لوگ انجیبات کو جہالت اور ظلمت کا زمانہ سمجھ کر اس کی طرف سے منہ پھیر لیتے ہیں اور اپنے نئے تصورات کو تمام اشیاء کا معیار بنا لیتے ہیں بغیر اس کے کہ کوئی بھی سمجھ ان میں پیدا ہو۔

یہ زمانہ ہر شے کو اپنے نئے تصورات کی روشنی میں دیکھتا اور بہت سے قدیم معیارات و روایات کو ترک کرتا ہے۔ اس بیان سے صاف ظاہر ہے کہ فسطیہاں پر خود اپنے دور کو بیان کر رہا ہے۔ چوتھے دور کی خصوصیت امتیازی اس کے نزدیک معقول علم ہے یعنی سچی اور کامل سمجھ جس کو اپنے کام کی عظمت کا واضح احساس ہو لیکن خالی علم کافی نہیں ہوتا جب معقول علم کے ساتھ معقول فن بھی ترقی کرے جو تمام انسانی تعلقات کو معقول علم کے مطابق مرتب کرے۔ فسطیہاں اس امر کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ تیسرا اور باقی دوروں سے یوں طور پر مخالف ہوتا ہے دیگر تمام ادوار میں باجائی تو تین کام کرتی ہیں یعنی اس سے پہلے جہالت اور اشتداد اسکے بعد علم اور فن۔ یہ دور دو عجیب و غریب شے درحقیقت کانٹا اور شکر کی طرح تین ہی منازل کا قائل ہے ایجابی سلبی اور پھر ایجابی، ایجابی تو تین تحلیل سے گزر کر ترکیب کی طرف بڑھتی ہیں۔ دورِ معاصر خصوصاً اٹھارھویں صدی کے عقلی اور اشتدادی میلان سے بیزار ہو کر وہ ایسے زمانے کا انتظار کرتا ہے جس میں زندگی کی نسبت زیادہ گہری سمجھ پیدا ہو۔

اس زمانے میں جو اہم واقعات ہو رہے تھے وہ فسطیہ کے لئے اس امر کا محرک ہوئے کہ وہ اپنی قوم اور اپنے معاصرین کو اور زیادہ دلدوز پیرائے میں مخاطب کرے۔ جرمنی کی جنگ کے بعد فرانسیسی فوجوں نے برلن پر قبضہ کر لیا اور فسطیہ کو ٹکڑے ٹکڑے چلا گیا جہاں وہ کچھ عرصہ تک یونیورسٹی میں درس دیتا رہا جب اس شہر پر بھی دشمن کا قبضہ ہو گیا تو وہ کچھ مہینوں کے لئے کوپن ہاگن چلا گیا۔ معلم ہو جانے پر وہ برلن واپس آ گیا لیکن فرانسیسی فوجیں کئی سال تک وہیں پڑی رہیں۔ اب پریشا کے احیا کا زمانہ آ گیا تھا اور فسطیہ ان ممتاز لوگوں میں سے تھے جنہوں نے افکار اقوال اور اعمال سے قومی احیاء کے لئے جانفشانی کی۔ ۱۸۰۸ء کے مؤتمر میں اس نے برلن میں اپنے مشہور خطبات یہ قوم المانی (Reden an die deutschen Nation) پڑھے۔ دہائی جنگ ختم ہو چکی ہے اب سیرت اور خیالات کی باطنی جنگ شروع ہوئی چاہئے دشمن کے غلبے کی وجہ سے قوم کو اپنی حاجی زندگی پر کوئی تصرف نہیں رہا لیکن

نئی نسل کی تعلیم و تربیت ابھی تک اس کے اختیار میں ہے اس باقی ماندہ اقتدار کو ایک ایسی نسل کے ڈھالنے میں صرف کرنا چاہئے جو اعلیٰ مقاصد کو پیش نظر رکھ کر ان کے لئے اختیار کر سکے۔ کسی ایک گروہ کو نہیں بلکہ تمام قوم کو بیدار ہونا چاہیے اور سب سے زیادہ ضروری بات یہ ہے کہ میرٹ کے آزادانہ ارتقاء کا موقع حاصل ہونا چاہئے۔ تعلیم کا نقطہ آغاز ہر شخص کی فطری حاجت اور طبعی تحریک ہونی چاہئے کیونکہ تعلیم کسی شخص کی فطرت میں کوئی ایسی بات نہیں ڈال سکتی جس کے جراثیم پہلے سے اس کی فطرت میں موجود نہ ہوں۔ ہر شخص عزت چاہتا ہے اور اگر اس کو ابھی تک عزت نفس کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی تو کم از کم دوسروں کی نظر میں عزت چاہتا ہے۔ اس احساس کی بہترین صورت سے آزادانہ طور پر عمل کے نصب العین قائم کرنے کی قوت پیدا ہوتی ہے۔ صرف وہی مقاصد جو طبیعت نے آزادانہ طور پر خود اپنی باطنی تحریک سے پیدا کئے ہیں ایک زندہ جذبہ پیدا کر سکتے ہیں جو باہر سے طبعیت میں ڈالی گئی ہیں وہ کسی کوئی خاص اثر پیدا نہیں کر سکتیں۔ المانی قوم خاص طور پر روحانی آزادی اور فکر و ایمان کی نسبت خود اختیاری کے ذوق کی وجہ سے اس قسم کی فطری تعلیم کو قبول کر سکتی ہے۔ لوتھر کی اصلاح کلیسا کاٹھ کا فلسفہ اور پٹالو تزی (Pestalozzi) کا نظام تعلیم اسی قوم کے کارنامے ہیں۔ پٹالو تزی کے اساسی تصورات کا اطلاق آفٹے نے وسیع پیمانے پر کیا اس بڑے ماہر تعلیم سے اس کی ملاقات سوئٹزر لینڈ کے دوران قیام میں ہوئی تھی۔

سلسلہ میں جاسٹ برلن کی بنا ڈالی گئی اور آفٹے اس میں پروفیسر ہو گیا۔ سلسلہ کی جنگ آزادی میں اس نے چاہا کہ فوج کے ساتھ جیشیت و اعظ میدان جنگ میں جائے گا اس کی یہ تجویز صورت پذیر نہ ہوئی لیکن وہ ایک دوسری شکل میں جنگ کا شکار ہو گیا۔ بس کی بیوی ہسپتال میں مجروحین جنگ کی سرپرستی کر رہی تھی وہاں سے وہ ایک متعدی بخسار میں مبتلا ہوئی اور اس کی وجہ سے یہ بیماری آفٹے کو ملی اور اس نے اسی بیماری میں سلسلہ میں وفات پائی۔

# ب) نظریہ علم

(WISSENSCHAFTSLEHRE)

فلسفیانہ مباحث میں نشیے کی نہایت اہم اعانت اصلی اور ابتدائی شکل میں اس کا نظریہ علم ہے ہم یہاں پر صرف اسی کو مد نظر رکھیں گے۔  
 ہمیں تمام علم کے اصل اصول کو دریافت کرنا ہے اگر میں اپنے شعور پر غور کروں تو میں دیکھتا ہوں کہ میں انا اور غیر انا دونوں پر فکر کر سکتا ہوں۔ لیکن غیر انا بھی میرے فکر میں ایک روحی فعلیت کے توسط سے آتا ہے جو انا کا ایک عمل ہے غیر انا کا وجود انا کی فعلیت سے ہے ہم شاید بعض معنی اشیاء کے حقیقی وجود کو فرض کرنے پر مجبور ہوتے ہیں لیکن اس پر یوم یا جبر کے لئے یہ مقدم ہے کہ کسی ایسی ہستی کو فرض کریں جو مجبور یا پابند ہوئی ہے۔  
 سفید سے یہ لازم آتا ہے کہ کوئی ہستی ہے جو محدود ہوئی ہے ہر قسم کے علم میں یہ امر مقدم ہے کہ کوئی آزاد لا محدود روحی فعلیت ہے جو ہر جزئی تصور میں متعین یا محدود معلوم ہوتی ہے لیکن جو مطلقاً کسی ایک واحد تصور میں مقید نہیں ہوتی ہمارے بلا واسطہ شعور میں یہ اصلی فعلیت ظاہر نہیں ہوتی ہم جب اپنے شعور پر نظر کرتے ہیں تو اس فعلیت کے جزئی مظاہر ہمارے سامنے آتے ہیں ہمارا ارادہ اور ہمارا مبدع عمل بھی براہ راست ہمارے شعور کا معروض نہیں بنتا۔ حدود اور نتائج کا ہیں ادراک ہوتا ہے لیکن وہ ہستی جو محدود ہوئی ہے اور جس نے نتائج کو پیدا کیا ہے وہ مرکب نہیں ہوتی۔ اس لئے سب سے پہلا اصل اصول کوئی حقیقت ہو جو وہ یا امر واقعہ نہیں بلکہ ایک عمل ہے جیسا کہ ڈیکارٹ کے اس مقولے میں پایا جاتا ہے کہ میں شعور کرتا ہوں اس لئے میں ہوں اور کائنات کا ترکیب کو شعور کی امتیازی خصوصیت قرار دینا بھی اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ یہ اصلی فعلیت یا انا کے مطلق شامل اور تجرید کے ذریعے سے دریافت ہوتا ہے اور وہ اس طرح کہ توجہ کو



اس فعلیت پر جمائے کہیں جو تقسیم اور تحدید سے باور ہے جس کے اندر نفس اور معروض یا عمل اور نتیجہ کا مخالف نہیں پایا جاتا۔ اس چیز کے اور اک کے لئے جو بارو راست اور اک میں نہیں آتی اور نہ کسی تصور کا جامہ پہن سکتی ہے کیونکہ یہ تصور کے لئے تقابل اور مخالف مقدم ہے اس لئے وہ جس کے باطنی اور خالص عقلی وجدان کی ضرورت ہے ہماری سننی کا یہ باطنی اور عقلی جو ہر روحی قوت اور حریت ذات کے ذریعے سے منکشف ہوتا ہے۔ اکثر لوگوں کو یہ آسان تر معلوم ہو گا کہ وہ اپنے آپ کو چاند کے اندر کوہ آتش نشاں سے ابلتی ہوئی نار سیال فرض کر لیں بجائے اس کے کہ اپنے تئیں ایک خالص روحی فعلیت تصور کریں جیسے کا نظر عین علم اس روح کے مفروضے کو رد کر دیتا ہے جو جسم سے الگ ایک مستقل بالذات جو ہر ہے۔ فحشے نے بعد کی ایک تصنیف میں اس کو

بہایت وضاحت سے بیان کیا ہے (Die Tatsachen des Bewusstseins)  
Stuttgart und Tübingen 1817 میں ایک الگ روح کی ہستی کا

پورے طور پر منکر ہوں یہ تصور انسان کی ایک نہایت بڑی ایجاد ہے یہ کوئی غیر ہم بات نہیں بلکہ ہمارے نظام فلسفہ میں ایک اساسی معیار ہے اس قسم کی روح پر اعتقاد رکھتے ہوئے اس نظام فلسفہ میں نہ صرف قائم رہنا بلکہ داخل ہونا ناممکن ہے۔

لیکن اس روحی فعلیت کو اصل شعور قرار دینے سے اس کی توجیہ نہیں ہوتی کہ نہ ان کا وجود شعور میں اس طرح پیدا ہوتا ہے اس کے لئے ایک دوسرے اصول کی ضرورت ہے جس کو ہم پہلے اصول سے اخذ نہیں کر سکتے۔ اگر پہلے اصول کو یوں بیان کریں کہ انا اپنے آپ کو قائم کر رہا ہے تو دوسرا اصول یہ ہو گا کہ انا خیر انا کو قائم کرتا ہے۔ پہلے اصول کی طرح دوسرا بھی شعور پر تال کرنے سے دریافت ہوتا ہے لیکن اب ضرورت یہ پیدا ہوتی ہے کہ ان دو تفصیلات کو اس طرح لایا جائے کہ اور اثبات و نفی میں کس طرح اتحاد و ترکیب پایا کی جائے۔ یہاں تک کہ جو ممکن ہو سکتا ہے جب کہ ہم پہلے اصول قائم کریں اور انا کو قائم کرتا ہے اور کو محدود و غیر نامتناہی کے لئے میں پیدا کرتا ہے۔

اس ترکیب کے ذریعے سے ہم اپنے بلا واسطہ شعور کی طرف واپس آتے ہیں جس کی توجہ نہ انفرادیت سے جو ملتی ہے کہ ایک انا کا وجود مطلق ہے اور نہ اس انفرادیت سے کہ ایک غیر انا کا وجود مطلق ہے بلکہ اس سے کہ شعور انا غیر انا کی باہمی تحدید اور باہمی تعامل کا منظر ہے۔

نقشے کے اس اسلوب تفکر کو اسلوب تضاد کہہ سکتے ہیں (Antithetical)

پہلے ایک قضیہ قائم کیا جاتا ہے جو حقیقت کے ایک اساسی (method) پہلو کو واضح کرتا ہے اس کے بعد ایک دوسرا قضیہ آتا ہے جو ایک ایسے متخالف عنصر کو پیش کرتا ہے جس کو پہلے قضیہ سے اخذ نہیں کر سکتے آخر میں ان دونوں کو متحد کر دیا جاتا ہے۔ متخالف عناصر میں اتحاد پیدا کرنے کی ضرورت پہلے ہی اس اصول میں مضمر تھی کہ شعور کے اندر جو کچھ ہے وہ ایک واحد تقسیم ناپذیر فعلیت ہے۔ مزید ہوتا ہے اسی سے یہ لازم آتا ہے کہ متخالف اساسی نہیں ہو سکتا ہمارا شعور یا انا اسے بجزی خواہ کتنا ہی محدود کیوں نہ ہو لیکن اس کے تمام افعال اور تمام افعال کا سبب انا ہے مطلق ہے۔

یہاں پر ہمارا کام اس کی تفصیل بیان کرنا نہیں کہ نقشے نے اس اسلوب استدلال سے کیا کیا کام لیا جس میں ہر ترکیب سے ایک اثبات پیدا ہوتا ہے جو پھر نفی میں سے گذر کر ایک نئی ترکیب پیدا کرتا ہے۔ یہ طریقہ بہت کارآمد ہے لیکن نقشے کے تفصیلی اطلاق میں یہ جایز ہے اصول اور غیر مضمر ہو گیا کیونکہ اس کو مفید طور پر تفصیلات پر عائد کرنے کے لئے کثیر نفسیاتی مواد اور پتھر بے کی بہت جامع و مانع تخلیل کی ضرورت تھی جو نقشے کو اس وقت میر نہیں تھی نقشے کا مقصد یہ تھا کہ کائنات نے جن اصول و صورت کو محض ایک خارجی ترتیب میں مرتب کر دیا ہے ان کو ایک بنیادی اصول سے اخذ کیا جائے۔ اس کے نزدیک قانون مینت اس کے اولین اصول میں مضمر ہے۔ یہ قضیہ کہ الف مساوی ہے الف کے (۱ = ۱) اصل میں انا کی خالص معنی اور متعلق فعلیت کی نسبت سے وقت تب پیدا ہوتا ہے جب کہ انا کے مختلف افعال مثلاً اثبات انا اور اثبات غیر انا اس طرح واقع ہوں کہ وہ ایک معین طریقے

سے ایک دوسرے پر منحصر ہوں صورت مکان اس وقت پیدا ہوتی ہے جب کہ  
 غیر انا کے مختلف تعلقات اس طرح وجود میں آئیں کہ وہ ایک دوسرے سے الگ  
 الگ ہوں لیکن ان کے تسلسل میں کہیں شکست نہ ہو اور وہ ایک دوسرے پر اس طرح  
 منحصر نہ ہوں جس طرح کہ ترتیب زمانی میں تعلقات ایک دوسرے پر منحصر ہوتے ہیں  
 اصول ثانی تیسرے اصول کے نقش میں آجاتا ہے جو باہمی تخیل اور انا و غیر انا  
 کے مابین باہمی تعلق کا متقاضی ہے۔ چنانچہ غیر انا کے مختلف تعلقات کو  
 ایک دوسرے پر منحصر تصور کیا جاتا ہے جیسا کہ حکمت نظری (پچول سائنس)  
 میں ہوتا ہے تو غیر ارادی طور پر فعلیت کو جو انا کا خاصہ ہے غیر انا میں منتقل کر دیا  
 جاتا ہے۔ لیکن اس طرح سے نشے و تجرئی شعور کی صرف صورت عامہ کو حاصل  
 کر سکتا ہے شعور کا مخصوص منظر و اس سے اخذ نہیں ہوتا اور اس کا مقصد  
 بھی صرف اتنا ہی تھا۔ کائنات کی جو تصویر عام شعور میں ہوتی ہے وہ ایک  
 غیر ارادی فعلیت کی پیداوار ہے جس سے ہم کو خود آگاہی نہیں ہوتی۔ زمان  
 و مکان منطقی غنیت تعلقات ان سب شعور کو ہم صفات حسیہ طرح عرض پر ڈال  
 دیتے ہیں لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ہماری مثال کائنات میں ایک دھوکا  
 ہے دھوکا صرف کسی حقیقت کے مقابلے میں ہو سکتا ہے لیکن یہاں پسری حقیقت  
 سے کوئی تخالف نہیں بلکہ اصل حقیقت اسی فعلیت میں ہے جو ہمارے علم کے بغیر  
 ہمارے شعور میں اس کائنات کا منتقل کرتی ہے اور یہ فعلیت لازم اور واجب  
 ہے اور قانون کے مطابق عمل کرتی ہے۔ صرف جیسا کہ تفکر ہی جو روزمرہ کے  
 عملی شعور سے الگ چیز ہے اس کہہ ہی اور یہاں قوت کا انکشاف کرتا ہے  
 جو ہمارے انا کے محدود وکیل کرتی ہے اور اسی انکشاف سے یہ سمجھ میں  
 آتا ہے کہ کس طرح ہر انا میں ایک ہی کائنات متمثل ہوتی ہے نشے و تخیل  
 علم کا ہی حل نہیں کیا ہے۔ اگر ہم نشے کے اسلوب تحقیق اور اس کے نتائج کو سمجھنا چاہیں تو ہمیں  
 یاد رکھنا چاہیے کہ اس کا دوسرا اصول اس کے پہلے اصول سے اخذ نہیں  
 ہو سکتا یہی بات ہے جس کی وجہ سے اس کا اسلوب تخالف (Antithetical method)

ہینگل کے اسلوب استدلال (Diabetical method) سے الگ چیز ہے اسی سے خالص نظری علم کے حدود کا بھی پتہ چلتا ہے جس پر فٹن نے خود بہت زور دیا ہے اور جو اس کے نظام کی خصوصیت امتیازی ہے کیونکہ فوراً سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کے مطلق اپنے اندر غیر انا کو کس طرح اور کس لئے پیدا کرتا ہے اس کی خالص یعنی فعلیت کے اندر مزاحمت کہاں سے آجاتی ہے اسی فعلیت کا خط مستقیم منحنی کیسے ہو جاتا ہے فٹن کہتا ہے کہ محض علمی نقطہ نظر سے اس سوال کا کوئی جواب نہیں ہو سکتا۔ اس مزاحمت یا انحراف کی توجیہ کے لئے ہمیں قویست مطلق سے خارج ایک قوت کو ماننا پڑے گا اور یہ ایک متناقض بات ہوگی ہم اس کو صرف اپنے اخلاقی شعور کی روشنی میں سمجھ سکتے ہیں جو سعی و محنت اور حصول مقاصد اعلیٰ میں جدوجہد کو اس الفصالی سمجھنا ہے محنت کے لئے حدود و مزاہمت اور ہیکار کا ہونا لازمی ہے ایک عالم جس میں کثیر تعداد میں غیر انا اشیاء ہیں اس کی اخلاقی اہمیت یہ ہے کہ اس میں محنت اور جہاد ممکن ہوتا ہے۔ فطرت ہمارے فرض کا مواد ہے ایک شے یا معروض کے بھی معنی ہیں کہ وہ ہمارے سامنے ہیں (Gezenstand) اور ہمارے مقابل ہونے کے معنی ہمارے مخالف ہونا ہے (Widerstand) نظام تحدیدات کے بغیر اخلاقی زندگی ممکن نہیں ہو سکتی ہمارا مقصد اعلیٰ حریت اور اختیار ہے اور یہ ان تمام موافقات سے جدوجہد کرنے سے حاصل ہوتا ہے جو ہمارے انا کے مزاحم ہوتے ہیں زندگی کی نسبت نظری صداقت کی بھی بھیجی کی ہے ہاتھ میں ہے۔

نظری فلسفہ کی طرح علمی فلسفہ کے لئے بھی پہلا اصول مقدم ہے اس اصول کو قائم کرنے میں فٹن کا اس امر پر زور دینا کہ فعلیت ہماری ہی کا اسی فلسفہ ہے اخلاقیات کے لئے خاص طور پر اہم ہے۔ خارجی تہتبات اور غیر انا کو الگ کر کے بھی ہماری فطرت میں محض عمل کی خاطر عمل کرنے کی ضرورت پائی جاتی ہے۔ اس تحریک کا پھر ضمیر میں بھی ہوتا ہے اور فطری جبلتوں میں بھی۔ کائنات کا حکم اطلاق (Categorical Imperative)

جس کی وہ خود کوئی توجیہ نہ کر سکا اس اصلی تحریک عمل کی روشنی میں قابل فہم ہو جاتا ہے۔ جیسی جبلتوں کی مثالیں عقلی بھی اسی تحریک عمل کے باعث سے ہیں۔ ہر قسم کی اشیاء ہم کو شروع ہی سے اگلے یا اگلے تحریکات کی تسکین کے لئے یا ذرا بیچ معلوم ہوتی ہیں یا سوانح اور حدود۔ ہمارا نظریہ کائنات آغاز ہی سے عقلی ہوتا ہے۔ فلسفہ نظریہ علم میں کہتا ہے کہ ہمارے تمام نظام تصور است کا انحصار ہماری طبعی تحریکات اور ہمارے ارادے پر ہے۔

## (ج) اخلاقیات

جب طبعی جہد و طلب بعض مخصوص ضرورتوں کے ساتھ وابستہ ہو جاتی ہے جو ہر فرد کی سیرت کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں تو وہ فطری جبلت کے طور پر ختم ہوتی ہے اور تسکین یا لذت میں انجام پذیر ہوتی ہے لذت کے ذریعے سے ہم اشیاء پر منحصر ہو جاتے ہیں لیکن اس جہد و طلب کی لاتنا ہی کی وجہ سے جو تمام اشیاء کے مقابلے میں میری حریت کا اعلان کرتی ہے میرے اندر ایک ایسا شعور بیدار ہو سکتا ہے جو حالات حاضرہ سے قطع نظر کر کے دیگر امکانات میرے سامنے پیش کرے۔ میری آزادی کا انحصار اسی پر ہے۔ وہی ایک اصلی تحریک ہے جو ایک طرف فطری جبلت پر غلبہ پڑتی ہے اور دوسری طرف تفکر اور آرزو کے حریت میں جو ہم کو اس کی محتاجی سے رہائی دلا سکتی ہے۔ فطری جبلت اور آزادی کی خواہش میں لازمی طور پر تعلق نہیں ہے ہر فطری حاجت کو اس انداز سے پورا کیا جاسکتا ہے کہ وہ اگلے درجے کی آزادی اور اختیار کے حصول کا ذریعہ بن جائے۔ اس سے ہم کو ایک اخلاقی قانون حاصل ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ”ہر عمل اس انداز کا ہونا چاہئے کہ وہ اس سلسلے کی ایک گڑی بن سکے جو کامل روحانی آزادی تک پہنچتا ہے۔“ اسی طریقے سے انسان نے دیکھ کر عالم تجربی میں ہو سکتا ہے کہ انسان جو حدود قائم کئے ہیں وہ

رہے ہو جاتے ہیں اس کمال کا نصب العین لا متناہی ہے لیکن اس سے مسلسل تقریب حاصل ہو سکتا ہے کیونکہ جو مقصد ہم حاصل کر چکے ہیں وہ ایک بلند تر مقصد کا نقطہ آغاز بن جاتا ہے۔ جب ہماری اساسی تحریک عمل کی دونوں صورتوں یعنی فطری جبلت اور خواہش حریت میں موافقت ہو جاتی ہے تو ہمیں عزت نفس کا احساس ہوتا ہے جس کی مسرت کا انداز لذت خواہش سے بالکل الگ چیز ہے شاید یہ بہتر ہو گا کہ لذت کے لفظ کا اطلاق ہی اس پر نہ کیا جائے۔ اس کی برعکس صورت میں جب حریت و خواہش میں کشمکش چونی ہے تو تحقیر نفس کا احساس ہوتا ہے۔ اس قسم کے احساسات کے ملکہ کا نام ضمیر ہے۔ صرف وہی عمل اخلاقی ہو سکتا ہے جو ضمیر سے سرزد ہو۔ خارجی جبر را قیدار کے ماتحت عمل کرنا بے ایمانی اور بددیانتی ہے۔ سب سے پہلا اخلاقی حکم یہ ہے کہ ”اپنے یقین فرض کے مطابق عمل کرو“ اور یقین اس طرح حاصل نہیں ہوتا کہ عمل زیر غور کو صرف ہنگامی خیالات اور حالات حاضرہ کی کسوٹی پر پرکھا جائے بلکہ اس کا مقابلہ ہر ممکن تصور سے کیا جائے جو ذہن میں آ سکتا ہے اور اس کے بعد دیکھا جائے کہ کیا یہ عمل ایسا ہے کہ جس اس کو ابد الابد تک اپنی طرف منسوب کر سکتا ہوں۔ ہر اخلاقی عیب کا بلی کا نتیجہ ہوتا ہے سوچنے کی زحمت گوارا نہ کرنا موجودہ حالت میں سے نکلنے کی تکلیف نہ اٹھانا اور جس راستے پر کہ حالات نے ڈال دیا ہے اسی پر پڑے رہنا یہ سب کا بلی اور جھوٹ کے مظاہر ہیں۔ کا بلی بزدلی اور جھوٹ کی طرف لے جاتی ہے انسان غلامی میں آسودہ ہو جاتا ہے اور اس سے نکلنے کی جدوجہد کو روح فرسا سمجھتا ہے اور انسان ایسی چیزوں پر ظاہر داری اور رویا کا پردہ ڈالے رکھتا ہے جن کی حمایت میں وہ کھلم کھلا آمادہ ہیکار ہونا نہیں چاہتا۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر کسی کی طبیعت میں آزادی کی خواہش موجود نہ ہو تو اس سے اندر اس تحریک کا پیدا کرنا کس طرح ممکن ہے۔ ایسی حالت میں انسان اپنے اندر سے قوت کس طرح پیدا کرے اس کا جواب فحشہ نے اپنے نظریہ جبلت مقبول میں دیا ہے اور اپنی کتاب خصوصیات

دور حاضر (Grundzugen des gegenwärtigen Zeitalters) میں اس کو شرح و بسط سے بیان کیا ہے گو وہ نظریہ اخلاق (Sittenlehre) میں بھی اس کی طرف اشارہ کر چکا تھا چنانچہ افراد میں تحریک حریت عمل ایسی زبردست ہوتی ہے کہ ان کو محض محسوسات سے اس درجہ بلند نہ کر دینی ہے کہ دوسرے لوگ اور وہ خود بھی اس قوت کی توجیہ نہیں کر سکتے ان کے اندر نیکی کی غیر معمولی قابلیت (Genius for virtue) ہوتی ہے۔ یہ ایسے اصفیاء و مرے انسانوں کے لئے نصب العین اور اسوہ حسنہ ہو جاتے ہیں لوگوں کے قلوب میں ان کے نمونے سے بیداری پیدا ہوتی ہے اور وہ سیرت کی بلند یوں کی طرف ابھرتے ہیں۔ فتنے کے نزدیک ادیان قائمہ کا ماحذ ہیں۔ جن لوگوں میں گہری روحانی قوت ہوتی ہے اور جن لوگوں کے قلوب انکی شخصیت سے متاثر ہوتے ہیں وہ قدرتاں ان کی اس قوت کو ایک معجزہ تصور کرتے ہیں اور حقیقت بھی یہی ہے کہ تجربی اناس کی کوئی توجیہ نہیں کر سکتا۔ اس قسم کے معجزہ پر اعتقاد بے معنی نہیں ہوتا جب کہ وہ لوگوں کی حقیقت قوتوں کو بیدار کرنے اور ان کی توجہ کو اپنی طرف متعطف کرنے کا باعث ہو اسی لئے انسان کے لئے لازمی ہے کہ وہ دوسرے انسانوں کے ساتھ مل کر زندگی بسر کرے سرب دوسرے انسانوں میں رہ کر ہی وہ انسان ہو سکتا ہے حقیقت امر یہ ہے کہ تمام انسانوں کا ایک ہی واحد مقصد ہے اور یہ یہ کہ تصور انما کا تحقق ہو۔ اخلاقی نقطہ نظر سے میری اپنی شخصیت میرا انتہائی مقصد نہیں ہے لیکن اس الفضاں تک پہنچنے کا صرف یہی ایک ذریعہ ہے۔ جب دوسرے لوگ نیک عمل کرتے ہیں تب بھی میرا مقصد حاصل ہوتا ہے اگر میری شخصیت اپنے حقیقی اعتقاد پر عمل کرے تو تمام لوگ ہدایت بلند اور گہری حریت کی ترقی اور جماعت احمدیہ میں عقل کے تحقق میں معاون ہوں گے۔ مذہبی اصطلاح میں جس چیز کو اتحاد اولیہ (Communion of Saints) کہتے ہیں وہ متعدد ذوقوں ہستیوں کے اندر ایک ہی اناسے مطلق کے ظہور کا نام ہے۔ اس خود محدود مقصد کے مقابلے میں فرد محض ایک ذریعہ اور آلہ ہوتا ہے جس کی بذات خود کوئی سرمدی

اہمیت نہیں۔ اسی لئے فرد کے لئے لازم ہے کہ وہ اپنی انفرادیت کو فنا کر ڈالے  
 لیکن متفقہ فائدہ مراعات اور ترک عمل سے نہیں بلکہ اس سرمدی مقصد کے لئے  
 زندگی میں عمل پیرا ہو کر۔ اپنی بعد کی تضایف میں نشیۃ انفرادی شخصیت کی  
 بے اہمیتی پر بہت زیادہ زور دیتا ہے حالانکہ اور مقامات پر اس نے انفرادیت  
 کو بہت اہم بتایا ہے آخر کار وہ انفرادی وجود کو ایک تحدید اور ایک  
 قابل تشخیص نفی سمجھنے لگتا ہے اور اس کا انائے مطلق انائے مجازی کو نفی  
 کر دیتا ہے اس طرح سے نشیۃ کو ایک محاط سے عقلی منزاعی ہے وہ اپنی اخلاقیات  
 کو اپنے فلسفے سے وابستہ کر کے اخلاق کے لئے ایک اساس مطلق کا جو یا تھا  
 لیکن آخر میں یہی اتحاد اس کی اخلاقیات کے لئے تباہی کا باعث ہوا لیکن  
 تصریح کرنے سے پیشتر اخلاقی مسائل کی بحث میں اس نے نہایت  
 رومانی قدر قیمت کے افکار پیدا کئے۔

عقلی اخلاقیات کے مسائل میں اس کا کلیسا اور مملکت کا نظریہ خاص  
 طور پر قابل ذکر ہے کلیسا اس کے نزدیک افراد کا اتحاد ہے اس غرض سے کہ  
 اخلاقی اعتقاد کو یوں رار کیا جائے اور قوی رکھا جائے۔ یہ اتحاد مکمل ہوتا ہے  
 بعض حالات اور پیشانی رسوم و شعائر پر جن کے ذریعے سے اعلیٰ ترین خیالات  
 عالم و جاہل سب کو متاثر کر سکیں۔ صرف اپنی علامات کے ذریعے سے ایک  
 عام باہمی روحانی تاثر ممکن ہو سکتا ہے۔ خالص عقلی صورت میں اعلیٰ ترین افکار  
 کے لئے یہ ناممکن ہے کہ عام طور پر لوگ ان کو سمجھ کر ان پر متفق ہو سکیں۔  
 پیشانی انداز کی وجہ سے مجازی علامات ہر شخص کو دلکش معلوم ہوتی ہے اور  
 اس کی تاویل غیر یقین ہوتی ہے انہیں وجوہ سے وہ عقیدہ ثابت ہوتی ہے  
 کسی توہم کا اخلاقی معلم خواہ لفظاً اس کو صحیح نہ سمجھے لیکن اگر اس کے اندر  
 دوسرے دل کی روحانی زندگی پراثر ڈالنے کی زبردست خواہش موجود ہے تو  
 وہ ایسی علامتیں استعمال کر سکتا ہے۔ احتجاجیت (Protestantism) کا تقاضا  
 یہ ہے کہ علامت نہ زیادہ واضح اور شہل ہوں۔ ادیان قائمہ کے تصور است  
 ہی نہیں بلکہ بیسیہ کی علامتیں متاعی خدا اور شخصی تقاضے گزار سکیں ہیں



جس قدر کوئی علامت ایک اعلیٰ اخلاقی نظام کا مناسبت کے تصور کو واضح اور زندہ صورت میں پیش کر سکے اسی قدر وہ مفید ہوتی ہے۔

جس طرح ریکلیسا کی علامتیں محض گزارے کے لئے ہوتی ہیں اسی طرح مملکت بھی محض ایک گزارے کی چیز ہے۔ مملکت انسان کی صرف خارجی نظریات سے تعلق رکھتی ہے اسی لئے فتنے کا خیال ہے کہ نظریہ حقوق اور اخلاقیات میں ایک حد تا حد قائم کرنی چاہئے۔ نظریہ حقوق کی بنا اس اصول پر ہے کہ ہر شخص جو کسی غرض سے دوسروں کے ساتھ مل کر زندگی بسر کرتا ہے وہ دوسروں کی آزادی کا محاذ کرتے ہوئے اپنی آزادی کی تحدید کرے۔ ہا ہی حقوق اسی سے پیدا ہوتے ہیں مملکت کا فرض یہ ہے کہ وہ ان حقوق کی حفاظت کرے اور جب کبھی ضرورت ہو وہ جسمانی ضرورت ملکیت اور تحفظ ذات کے متعلق جتنے امور ہیں ان میں دوسروں کی آزادی کو تسلیم کرانے کے لئے بعض افراد کو مجبور بھی کرے۔ لیکن فتنے کسی مملکت کو صرف اسی حالت میں نافع نہیں سمجھتا جب کہ وہ اس خارجی ضرورت کی فحاش نہ ہو سکے اس کا خیال ہے کہ مملکت تمام افراد سے حقوق مملکت اسی حالت میں تسلیم کر سکتی ہے جب کہ وہ ایسی کیفیت تمدن پیدا کرے جس میں تمام انسان کچھ نہ کچھ جائداد رکھتے ہوں۔ رید ظاہر ہے کہ اس نظریہ میں فتنے اس تصور سے باہر نکل گیا ہے کہ مملکت کا کام صرف تنظیم و تحفظ حقوق ہے) نظام مملکت ایسا ہونا چاہئے کہ ہر شخص اپنی محنت سے زندگی بسر کرے اس کے اندر نہ ناوار لوگ ہونے چاہئیں اور نہ کامل معرفت خوردے۔ خیراتی آدم دوستی انسانوں کی مدد کا ایک نہایت ذلیل طریقہ ہے جس کے نتائج اچھے نہیں ہوتے۔ حق فطرت (Naturrecht) اور نظریہ اخلاق (Sittenlehre) کی تشانیف میں بھی فتنے نے بعض ایسی تجاویز اور ایسے خیالات کا اظہار کیا تھا جس کے لئے بعد میں اشتراکیت (Socialism) کی اصطلاح وضع ہوئی اپنی کتاب مکمل تجارتی مملکت (Geschlossenen Handelskat 1800) میں وہ یہ کہتا ہے کہ خارجی تجارت کو مملکت اپنے ہاتھ میں لے لے تاکہ ہر قوم

کا اندرونی معاشی ارتقاء فطری اور آزادانہ طور پر ہو سکے۔ اس کو اس سے یہ خطرہ نہیں کہ اس طریقے سے اقوام کے باہمی ارتباط میں کوئی خلل آئیگا کیونکہ اس کے نزدیک اس ارتباط کی اگر کوئی قدر و قیمت ہے تو وہ علم سے حاصل ہونا ہے نہ کہ تجارت سے۔ فتنے جرمنی کا سب سے پہلا اشتراکی معنف ہے۔ قانونی حقوق اور اخلاق میں بین فرق قائم کرنے کے باوجود اس کا نظریہ مملکت اخلاقی اغراض پر مبنی ہے۔ نظریہ حقوق اور نظریہ مملکت کو اس نے جس انداز سے اپنی عمر کے آخری سالوں میں بیان کیا اس میں وہ اس امر پر بہت زور دیتا ہے کہ مملکت جس کا فرض یہ ہے کہ افراد کو جبراً آزادی کی تعلیم دے اپنے مفقود کو حاصل نہیں کر سکتی جب تک کہ وہ ہر فرد کے لئے ملکیت فرصت اور اعلیٰ تربیت کا سامان مہیا نہ کرے۔



# باب دوم

## فریدریش ویلہلم جوزف شیلنگ

(FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING)

(الف) دو فلسفہ فطرت

شیلنگ (Romanticism) تخیلیت کا صحیح نمائندہ ہے۔ فطرت اور شعور اور اس کے منظروں کے باہر میں فرق قائم کرتا تھا۔ لیکن اس کو تخیلی اس واسطے کہہ سکتے ہیں کہ وہ لا محدود کا طالب تھا اور اس کا نظریہ کائنات کی لامتناہی ترقی کے تصور کا قائم مقام تھا۔ لیکن شیلنگ کی طبیعت میں یہ خالص رومنٹک جذبہ تھا کہ فکر انتقادی کے نتائج کی بجائے وجدان اور رمزیت (Symbolism) کے عالم سے لطف اٹھائے۔ پہلے تو وہ فطرت اور فن میں مستانہ بینکامہ انگیزی کرتا ہے اور بعد ازاں مذہب میں۔ اس قسم کے میلانات کے ساتھ یہ کوئی بڑے نمب کی بات نہ تھی کہ پہلے وہ فحشے کا شاگرد اور معین کار تھا اور اس کے بعد اسے فحشے کا "ایا" نہایت خشک اور بے معلوم ہونے لگا، اس کا میلان عظیم مجازی اور علامتی وجدان کی طرف تھا جن کے اندر کثیارات کے متناقضات کا انکشاف ہوا اور اس کے ساتھ ہی ان میں

توانی بھی پیدا ہو۔ وجدانی بصیرت کو وہ اعلیٰ ترین چیز سمجھتا تھا۔ اپنے خیالات میں جب وہ مناقشات پر زور دیتا ہے تو اس کا مقصد و حقیقت اپنی تصاویر و فکر میں مختلف رنگ بھرا ہوتا ہے۔ اس کے برعکس جب فتنے مناقشات پر زور دیتا ہے تو اس لئے کہ وہ جدوجہد اور ترقی کے لئے لازمی اور مقدم ہیں۔ فتنے کا فلسفہ سراپا اخلاقی ہے۔ شیڈنگ نے اخلاقی مسائل کی نسبت کوئی رحمت گوارا نہیں کی۔

شیڈنگ ۲۷ جنوری ۱۷۷۴ء کو یورٹم برگ میں لیون برگ کے مقام پر پیدا ہوا۔ مولر کرس کی عمر میں وہ طالعلمی کے لئے ٹیوٹن گیا اپنے ہم عصر و گزیر طلباء کی طرح انقلاب فرانس کا اس پر بھی نہایت گہرا اثر ہوا۔ اس پر یہ شبہ کیا گیا کہ اس نے فرانس کے چلنے والے مارسی (Marsellaese) کا جرمنی میں ترجمہ کیا ہے جس کی وجہ سے ڈیوک پارس نے طالعلموں کے خلاف سخت تدابیر اختیار کیں۔ یہ ڈیوک وہی ہے جسے شلر نے بھی ظالم قرار دیا۔ شیڈنگ نے پہلے دینیات کا مطالعہ شروع کیا۔ اس کے ساتھ ہی اس کو خواتیات (Mythology) اور جہل و توریت کی تاریخی شرح سے بھی پوری تھی۔ لیکن وہ بہت جلد فلسفیانہ مطالعہ میں مہمک ہو گیا اور کانٹ فتنے اور ہائمنز کی تصانیف کو بڑے ذوق و شوق سے پڑھ گیا۔ ۱۷۹۲ء اور ۱۷۹۵ء کے مختلف رسائل میں اس نے فتنے کے نظریہ علم کی توسیع کی کوشش کی۔ دونوں جوان امیر زادوں کے اہل حق ہونے کی حیثیت سے لائپزگ میں اپنے حاضری قیام کے دوران میں اسے نچول سائنس میں مشغول ہونے کا موقع ملتا تھا اور فلسفہ فطرت پر اپنی پہلی کتاب اس نے ہمیں تصنیف کی (Ideen zu einer Philosophie der Natur 1797) شروع میں اس کا خیال یہ تھا کہ اپنے فلسفہ فطرت کو فتنے کے نظریہ علم کے مکملہ کے طور پر دیکھ لیکن بعد میں اس نے اس کے مخالف راستہ اختیار کر لیا جس کی وجہ سے ان یارانِ قدیم میں بہت تلخ مباحثہ شروع ہو گیا گوئی شلر اور فتنے کے اثر سے وہ ۱۷۹۸ء میں رسالہ میں پروفیسر ہو گیا اور اس کے بعد میں درس تصنیف میں مشغول رہا۔ ریننگ ہول کی جنم بوم مسلسل تزیینا ہی سے دونوں بھائی شیڈنگ اور ان کی ذہین بیویاں نوواں ٹیک اسٹونز اور ایسے ہی دیگر لوگوں کا شیڈنگ سے میل جول تھا اور اس جہور پرستین میں شاعرانہ فلسفیانہ فہمی اور سائنسک خیالات کی گنگا بہتی تھی جس کی موجیں بعض

اوقات ہم محسوس ہوتی تھیں اور بعض مرتبہ مخالف سمتوں میں ہوتی تھیں۔  
 I deem کے علاوہ مفصلہ ذیل تصانیف بھی فلسفہ فطرت سے بحث کرتی ہیں  
 (I deen Ester Entwurf eines Systems der Naturphilosophie  
 1799 Emlating zu dem Entwurf eines Systems der Natu  
 philosophie oder : Uber den Begriff der spekutatum  
 Physik 1799)

اپنی کتاب (System des transcendentalen Idealismus 1800) میں اس نے فلسفہ طبیعی کو نظریہ علم کے تعلق سے پیش کیا ہے  
 اور بتایا ہے کہ نفس اور فطرت موضوع اور موضوع کی اندرونی وحدت کا انتخاب کا  
 طریقہ صرف جمالی وجدان ہے اور صرف اسی زاویہ نگاہ سے زندگی کے تناقصات  
 خصوصاً علم اور عمل کا تناقض رفع ہو سکتا ہے۔ فلسفہ میں اس نے اپنے نظریہ کو ایک  
 مجرد نظام کی صورت میں پیش کرنا شروع کیا لیکن وہ اس کو مکمل نہ کر سکا لیکن (Method  
 des akademischen Studiums) طریق مطالعہ مدسی میں جو سہولت میں  
 شائع ہوئی شیلنگ کے خیالات میں مبسوط اور زیادہ آزادانہ صورت میں ملتے ہیں جو انھوں نے  
 پہلے دور کے آخر میں اختیار کی سند ۱۸۰۳ء میں ترمیم سے چلے جانے کے بعد اس کی تصنیف نے  
 ایک نئی سمت اختیار کی اور اس کے بعد بہت جلد تک گئی لیکن شیلنگ کے فکرس میں اس  
 عظیم مذہبی فلسفیانہ دور کو بیان کرنے سے پہلے یہ لازم ہے کہ اس کے طبیعی فلسفہ کو مختصر  
 بیان کیا جائے۔

سب سے پہلے شیلنگ بنام تصوریت محسوس کا تقاضا کرتا ہے کہ فطرت کو اس  
 سے بہت زیادہ مثبت تصور کیا جائے جیسی کہ فٹے کے فلسفہ میں ممکن ہو سکتی تھی جہاں  
 اس کی حقیقت محض ایک تحدید یا ذریعہ کی ہے شیلنگ کہتا ہے کہ عالم روحی کے اسرار و شیلنگ  
 مشکف نہیں ہو سکے جب تک کہ ہم خارجی فطرت کو اچھی طرح نہ سمجھ لیں اور اس کو ایک  
 اجنبی قوت تصور نہ کریں۔ فٹے کے ہاں فطرت محض ایک معروض ہے لیکن معروض  
 اسی حالت میں قابل فہم ہو سکتا ہے جب کہ وہ نفس کا ہم ذات ہو۔ فطرت اسی حالت  
 میں سمجھ میں آ سکتی ہے جب کہ اس میں روح کا انداز پایا جائے۔ جب ہم یہ دریافت کرتے

ہیں کہ روح کے اندر جو قوتیں عمل کرتی ہیں وہ پہلے سے فطرت میں موجود ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح روح فطرت کے اندر سے پیدا ہوئی ہے۔ روح فطرت کی حاجت میں سے ہوئی ہوئی اپنے باطن کا عرفان حاصل کرتی ہے جو بدلیعیات نے یہ کوشش کی ہے کہ فطرت کی ہر چیز کو حرکت میں تحویل کر دے اور ہر شے کی توجیہ مادی ذروں کے باہمی تعامل سے کرے۔ اگر فطرت کی یہی جامع توجیہ ہے تو اس سے دوہیں سے ایک صورت لازم آتی ہے یا نصب العین مطلقاً ترک کرنا پڑیگا یا یہ فرض کرنا پڑیگا کہ وہ فطرت کے اندر کہیں خارج سے داخل ہوا ہے جیسا کہ کے نزدیک فطرت کی مقصدیت کی یہ توجیہ کہ پیداہی عقل کا نتیجہ ہے حکمت اندوزی نہیں بلکہ ایک شقیانہ تفکر ہے۔ علاوہ ازیں اس توجیہ سے خاص فلسفیانہ مسئلوں کا نوں حل ناسدہ قائم رہتا ہے کہ کائنات جس نظام غلط معلوم کیا جاتا ہے وہ ہم کو کس طرح مدد کر سکتی ہے۔ اس نظام کا جو دہارے لئے کس طرح ظہور میں آتا ہے۔ سائنس کا محقق فطرت کو ایک معروض ہوجو سمجھتا ہے لیکن فلسفہ فطرت اس کی حقیقت کرات ہے کہ یہ نظام ہمارے لئے کیسے ہوجو دہوایا ہی مسئلہ دوسری شکل میں یوں ظاہر ہوتا ہے کہ فطرت نے اندجسیت کا ماخذ کیا ہے ایک عضو یہ خود اپنا معروض کیسے بن سکتا ہے؟

اس سے انکار نہیں ہوسکتا کہ یہ ایک حقیقی مسئلہ ہے اور فلسفہ تصوریت اور انتقانی سائنس دونوں کے نقطہ نظر سے یہاں پر یہ مسئلہ نہایت وضاحت سے بیان ہوا ہے۔ ہستی کے روحانی پہلو کو سمجھنے کیلئے یہ لازمی ہے کہ ہم فطرت کے اندر ایسے صفات و قوتوں کو دریافت کریں جو فطرت کی میکینکی سائنس کے احاطہ قوانین میں نہیں آسکے جیسا کہ نے اس کا مفصل ذیل میں پیش کیا ہے لا محدود اور محدود کی وہی ثنویت جسے شے نے شور کے اندر دریافت کیا تھا فطرت کے اندر جاری و ساری ہے۔ چونکہ شعوری زندگی کا دائرہ ناقص یا ثنویت پر ہے اس لئے تمام فطرت جس کے اندر سے شعوری زندگی اور تعالیٰ جوائی ہے اس کے درج میں متخالف قوتوں کا مظہر ہے بالاسٹنڈر کے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ فطرت کی تمام قوتیں مختلف مراتب میں اور ان کی قوتیں ہیں اتدہ ایک راج خفستہ ہے جس کے اندر خواب و اسودگی میں ایک توازن قائم ہو گیا ہے اور ماوسے کے نمکون و تبدل سے روح ظہور میں آتی ہے لیکن جیسا کہ اس قسم کے عام اصول سے آگے

قدم اٹھاتا ہے اس کا خیال ہے کہ وہ ان مدارج کو با تفصیل معلوم کر سکتا ہے جن میں سے  
ظہور روح تک فطرت کا ارتقا ہوا ہے۔ وہ روحانی قوتوں سے شروع کرتا ہے اور  
یہ تصور کرتا ہے کہ وہ فطرت کے ادنیٰ مدارج میں عمل کر رہی ہیں۔ اس طریق تحقیق کو اس  
نے اپنی کتاب (Über des wahren Begriff der Naturphilosophie) میں وضاحت سے بیان کیا ہے۔  
”ہم خارجی فطرت کو صرف اسی طرح سے سمجھ سکتے ہیں کہ  
اس میں سے تمام فلسفیانہ فکر کو نکال دیا جائے جو اپنی اسلئے ترین قوت میں ان کے  
مسادہ ہے۔ اس کی طرح سے معروض کو ادنیٰ ترین قوت میں تحلیل کر کے اسے نقطہ آغاز  
بنا کر اس سے آگے بڑھنا چاہئے۔“ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمیں اعلیٰ مراتب سے ادنیٰ  
مراتب کی طرف استدلال کرنا چاہئے شینگل اس پر غور نہیں کرتا کہ یہ کیسا تنگ علم ہوگا  
بچہ کیونکہ ایک ہی شے مختلف صورتوں میں ادنیٰ اور اعلیٰ مدارج میں ظاہر ہوتی ہے اس کی تفسیر  
فکر حقیقت میں شاعرانہ اور علاماتی (Symbolic) بیان پر قائم ہے جہیں صورتوں کو  
فطرت کو تدریجی مراتب سے شعوری زندگی تک پہنچتے ہیں۔ تمام بعد الطبیعیاتی تصویریت  
کی طرح اس کی تصویریت کا مدار بھی تمثیل پر ہے اور اس طریقے پر اس کا اعتقاد ایسا واضح ہے  
کہ وہ سمجھتا ہے کہ اس کی بنیاد پر ایک تمثیلی طبیعیات قائم ہو سکتی ہے جس سے نہ صرف طبیعی  
سائنس حاصل کر دے نتائج پر ہی روشنی ڈرے گی بلکہ آخر میں یہ اس کا فہم تبدیل بن کر اس کی  
جگہ اختیار کر لے گی۔ فطرت کی اہمیت اسی وقت سمجھ میں آ سکتی ہے جب کہ اس کو اولاد سے بچھا  
جائے اور اسے ایک روح تصور کیا جائے جس نے مرنی صورت اختیار کر لی ہے۔  
بویل اور نیوٹن نے طبیعیات کو اور لیکن نے فلسفہ کو اسی لئے تباہ کر ڈالا کہ انھوں نے  
نقطہ خارجی اور تجربی نقطہ نظر اختیار کیا۔ ہیئت ریاضیہ سے ہم کو کبھی اجرام فلکیہ کی حرکت  
کی حقیقی ماہیت معلوم نہیں ہو سکتی کیونکہ جیسے شے شکل نے کہا ہے۔ ظاہر فطرت کا بطنی جوہر  
کبھی اس طرح سے دریافت نہیں ہو سکتا کہ ہم ایک مظاہر کی توجیہ دوسرے سے منظر سے کریں  
ہیں یہ بہت کرنا چاہئے کہ ایک شے کہ اصل ان سب کا ماضی ہے جس پر فطرت کی وجہ  
مشتمل ہے۔ فطرت کا تجربی مطالعہ کرنے والا فقط صد فی صدی خاصیت پر نظر رکھتا ہے  
اور اسی سے مظاہر کی توجیہ کرنا چاہتا ہے اور وہ صورت جس معنی کی طرف اشارہ کرتی  
ہے اس کو نظر انداز کر دیتا ہے اور خیال کرتا ہے کہ اس طرح سے ہر مظاہر کی توجیہ ہو سکتی ہے

شیلنگ کے فلسفہ فطرت کی تشکیلیت (Romanticism) اس خاص انداز میں نہیں پائی جاتی جس میں اس نے اس مسئلے کو بیان کیا بلکہ اس جرأت میں پائی جاتی ہے کہ اس سے یہ کوشش کی کہ انفرادی مظاہر کے ہمی روابط کی توجہ کی جو کوشش سائنس نے کی ہیں ان کی جگہ اپنے خلائی نظریہ فطرت کو رکھ دے۔ وہ اس امر کو بھول جاتا ہے کہ فطرت کی وحدت علمی طور پر صرف انھیں محقر روابط کے ذریعے سے ثابت ہو سکتی ہے شیلنگ کے فلسفہ کا سپانوز اور لائنز کے خیالات سے خاص طور پر یہی اختلاف ہے کہ انھوں نے ربط اشیا کو ایسا ہی اصول قرار دیا شیلنگ کو اس کی ضرورت بھی محسوس نہیں ہوتی کہ اپنے نظام کی آخری تصدیق کے لئے تجربے سے مرادہ کرے۔ اس کے نزدیک تشکیل سے اشیا کی باہمی ماہیت ہم پیشکش ہوتی ہے اور چونکہ تمام اشیا کا ماخذ ایک ہے اس لئے وہ اس پیشکش شدہ ماہیت میں بھی متفق ہوتی ہیں اس طرح کا تشکیل وجود کی ان غلط گاہوں میں بھی داخل ہو سکتا ہے جو خارجی تجربے کے لئے بالکل سداوہ ہیں۔

فطرت کے اندر روح کے اظہار کی شیلنگ نے جو کوشش کی ہے اس پر دوا دوا وہ غلط نظر ڈالنی چاہئے مختلف مظہروں اور قوتوں کو تہہ بہ تہہ لفظی قوتیں ثابت کرنا ہے اور یہ بھی بتانا ہے کہ ہر درجے اور ہر قوت میں تناقض یا دوئی پائی جاتی ہے جو شعور کے اندر نفس اور محسوس میں ظاہر ہونے والی دوئی کی نسبت اس نے درجے کی ہے دوئی اور قوتوں کے تصورات شیلنگ کے فلسفہ فطرت کے اساسی تصورات میں ان تصورات کی مدد سے وہ ایسا نظام تیار کرتا ہے جس کے اندر ہر طبیعی شے کا ایک مقام ہے۔ یہ دلچسپ نکتہ غور کے قابل ہے کہ شیلنگ نے فلسفی فلسفہ فطرت میں بھی اتفاقاً علوم طبیعیہ کی طرح تمام اتینا ذات کی کیفیت فراموش کیا ہے جو جانتے ہیں۔ شیلنگ نے خود بھی اپنے فلسفہ فطرت اور نظریہ ذات کی مخالفت کی طاعت توجہ دلائی ہے اور اس کے لحاظ سے اپنے نظریہ کا نام تو الی (Dynamism) خود دیتا ہے ان دونوں میں فرق ہے کہ ایک کی ذریت ہر شے کی مادی واقعات سے توجہ کرتی ہے لیکن شیلنگ کا فلسفہ فطرت ہر مظہر کو قوتوں کے تعلق سے سمجھتا ہے لیکن وضاحت اور عام اصول کے منطقی اطلاقات میں شیلنگ کا فلسفہ ذریت سے ادنیٰ درجے کا ہے تو الی اور قطبیت (polarity) کے ذریعے سے اس نے جو خاکا بنایا کیا اس میں واقعات کو چھوڑ کر جایا اپنی مرضی سے رنگ



بصری ہے اور بعض اوقات وہ محض لفظوں کا کھیل معلوم ہوتا ہے اسی لئے فلسفہ فطرت کی اصطلاح علمی کانوں کو سمجھ کر اس محسوس ہونے لگی بااثر ہینٹلیک کی علامت فطرت کا مطالعہ تاریخی لحاظ سے دیکھی سے خالی نہیں۔

مطلوع مطلقہ جو تمام ہستی کی اساس ہے نفس اور معروض کی وحدت مطلقہ کی حامل ہے وجود کے کسی مقام پر یہ وحدت افشوخ نہیں ہوتی لیکن اس کی دو حدوں میں سے کبھی ایک اور کبھی دوسری غالب ہو سکتی ہے یکت کے لحاظ سے ان دونوں حدوں کی نسبت بدلتی رہتی ہے اور مختلف قوتوں کا فرق اسی تبدیلی نسبت سے پیدا ہوتا ہے۔ فطرت میں خارجی حد اور روح میں باطنی حد غالب ہوتی ہے۔ اگر وجود مطلق کو علامت میں یوں ظاہر کریں کہ ا = ب (جہاں موضوع ہے اور ب معروض) تو فطرت کو یوں لکھ سکتے ہیں ا = ب اور روح کو ا = ب جمع کی علامت اظہار غلبے کے لئے ہے۔ فطرت کے اندر تین قوتیں متمیز ہو سکتی ہیں۔ پہلی قوت جذب اور دفع کی قوتوں پر مشتمل ہے جن پر نظام عالم قائم ہے تھاذب مادہ اس پہلی قوت کا مخصوص اظہار ہے۔ نور و ظلمتیں برق اور کیمیاوی عمل بھی (دوسری قوت کا مظہر ہے جس سے انعام کی قوتیں قدر و جاتی ہیں اور اس میں عالم روحی کے عمل تکون کا بھی اشارہ پایا جاتا ہے تیسری قوت حیاتیہ عضوی میں ظاہر ہوتی ہے جس کے اندر ایک عالم اصغر کا ظہور ہوتا ہے اور وہ ایک ایسے نظام اعمال پر مشتمل ہوتی ہے جس میں ہر عمل دوسرے عمل کیلئے مقصد بھی ہے اور ذریعہ بھی۔ جب عضوی وجود میں حیثیت کی قابلیت پیدا ہوئی ہے تو روح فطرت تمام موانعات کو ہٹا کر بے نقاب ہو جاتی ہے۔ روح کی قوتیں تین فعلیوں میں ظاہر ہوتی ہیں علم عمل اور صنعت جب شینگ نے نظام تصوریت اورانی (System des transcendentalen Idealismus) تصنیف کی تو وہ

جمال و حد ان کو روحانی زندگی کی بہترین شکل تصور کرتا تھا۔ فن لطیف ہی حکمت کی نہایت سچی دستاویز ہے۔ اس سے ہر وقت اس چیز کی تصدیق ہوتی ہے جس کو فلسفہ ایسے انداز میں بیان نہیں کر سکتا یعنی ہستی کے غیر شعوری پہلو کا عمل اور اس کی اخلاقی اور عقلی ہستی میں شعور کے ساتھ اس کا ہم وجود ہونا۔ اسی لئے فلسفی فن لطیف کو وجود کا بہترین مظہر سمجھتا ہے کیونکہ اس ذریعے سے روح اس

خلوت کہ تقدیس میں پہنچ جاتی ہے جاں پر موجود کے وہ پہلو جو فطرت اور تاریخ میں الگ الگ معلوم ہوتے ہیں اور فکر کی طرح حیات اور عمل میں لازماً ہمیشہ ایک دوسرے سے گریزاں رہتے ہیں، ایسی تفریق کو ایک وحدت سرمدی میں گم کر دیتے ہیں۔ فلسفی مصنوعی استدلال سے فطرت کی نسبت جو نظریہ قائم کرتا ہے وہ فن لطیف کے لئے اہلی اور فطری صورت میں ابستہ سے موجود ہوتا ہے یہ ایک لازمی بات تھی کہ سائنس جیسا فلسفی جو اپنا نظام فکر شاعرانہ علامتوں کے ذریعے سے قائم کرتا ہے وہ آخر میں فن لطیف کو روح کی اعلیٰ ترین قوت تسلیم کرے۔ نوپس کی طرح اس کے لئے سمجھی ہر شے کی ماہیت شاعری ہے۔ فطرت کے اعمال بھی شعوری شاعری ہیں جو انسان کے اند شعوری کیفیت میں بھوٹ پڑتے ہیں۔

سائنس کی یہ مراد نہیں تھی کہ روح اپنے ارتقا کے اوئے درجے میں فطرت متنی۔ اس کا نظریہ جدید نظریہ ارتقا سے بہت مختلف ہے اول تو یہ کہ اس میں میکائیلی روابط کی کچھ اہمیت نہیں اور دوسرے اس امر میں جو اس سے بطور نتیجہ لازم آتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک قوت درحقیقت دوسری قوت میں عبور نہیں کرتی۔ ایک درجہ دوسرے درجے سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ فطرت یا وجود کی خلاقی قوت جو خود تجربہ کی اندر نہیں آتی اور صرف اس کی پیداوار تجربے میں آتی ہے صرف ایک سلسلہ صور کے ذریعے مکمل ہو سکتی ہے۔ کوئی صورت دوسری صورتوں کی وجہ سے ظہور میں نہیں آتی بلکہ سکون کے لامحدود عمل سے پیدا ہوتی ہے ہستی مطلق میں شاہد اور مشہود کی ایک سرمدی وحدت پائی جاتی ہے جو فطرت اور روح کی قوتوں سے مکمل نہیں پاتی یہ قوتیں تجربے کے آئینے میں اس وحدت کے محض انعکاسات ہیں سائنس کا یہ نظریہ جو ایک جذبہ گونے کا بھی خیال تعاقبت سے سائنس دانوں نے بھی اختیار کر لیا جن پر فطرت کی مختلف صورتوں کا تعلق واضح تھا لیکن وہ اس اعتقاد پر آمادہ نہیں ہو سکتے تھے کہ حقیقتاً ایک نوع دوسری نوع سے پیدا ہوتی ہے۔ انواع کا تعلق فطرت کے باطن میں یا خدا کے خلاق کے تجلی میں پایا جاتا ہے موجودات کے موجودہ انواع میں اس کا وجود نہیں

اگاسنز (Agassiz) ڈارون کا مشہور مخالف اسی قسم کے نظریہ کا قائل تھا ڈینارک کی ادبیات میں شینڈلٹ اس کا ناخندہ کہے۔ یہ نظریہ ارتقاء تصور برتی تھا موجودتی نہیں تھا۔

### (ب) مذہبی فلسفیانہ مسئلہ

جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے شیلنگ کی ترقی کا پہلا دور ایک خاص حد تک پہنچ کر رک گیا۔ پہلے اس کی طبیعت میں ایک کشمکش شروع ہوئی اس کے بعد اس راستے پر اسی کی مزید کام فرمائی ختم ہو گئی اس نے بہت کم عمری میں تصنیف شروع کر دی تھی اپنی پہلی فلسفیانہ کتاب اس نے انیسویں برس میں طبیعت کی روحانیت (Romanicism) میں اس کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں کہ ایک شخص کے واسطے ذہنی پیش از وقت پختہ ہو گئے اور ہم بہت جلد اس کی قوت تخلیق سلب ہو گئی۔ شیلنگ کے معاملے میں یہ کشمکش اور رکاوٹ ایک حد تک یمن مختلف اسباب کی طرف منسوب ہو سکتا ہے (۱) جو راستہ اس نے اختیار کیا تھا وہ ایک بند کو چہ تھا جہاں ایک جگہ بریک جانا لازمی تھا (۲) ایک نیا مسئلہ اس کے سامنے پیش ہو گیا (۳) اس کے ذاتی تعلقات۔

جو جدید مسئلہ اس کو حل طلب معلوم ہوا وہ مذہب کا مسئلہ تھا ہم دیکھ چکے ہیں کہ نووہانس کے مذہبی جوش نے شیلنگ کی طبیعت میں مخالفت پیدا کر دی تھی۔ تریبا کے دوران قیام میں وہ فطرت اور جمالیات میں اس قدر متک تھا کہ زیادہ عقلی مسائل اس کی طبیعت میں جا گزیں نہیں ہو سکتے تھے۔ مسئلہ کے ادائل کے ایک خط میں دیکھتا ہے۔ نووہانس کی عزت گزینی میں مجھے زندگی سے بہت کم سروکار تھا اور فطرت سے بہت زیادہ اس وقت فطرت ہی میرے تمام افکار کا مجموعہ نظر تھی اس کے بعد مجھے معلوم ہوا کہ مذہب، ایمان، مہو، اور قانونانی زندگی ایسی چیزیں ہیں جن پر حیات انسانی میں ہر شے کا مدار ہے (Atas Schelling's Lehen) اس کا ایک شاگرد تھا جس نے سب سے پہلے

مذہبی مسئلے کی طرف اس کی عنایت تو جہ کو یسٹن (Eschenmayer) ایک چھوٹی سی دلچسپ تصنیف میں یہ دعویٰ کرتا ہے کہ مذہب کو فلسفہ پر فوقیت حاصل ہے۔ (Die Philosophie in ihrem Ubergang zur Nicht-philosophie, Erlangen 1803)

اگر فلسفہ تمام مخالفت کو رفع کر کے وجود مطلق کی وحدت کو ثابت بھی کر دے تو بھی یہ سوال باقی رہے گا کہ متبائن اور متخالف قوتیں کس طرح پیدا ہوئیں اس کا جواب صرف ایک خدا ہے خلاق پر اعتقاد رکھنے سے مل سکتا ہے۔ وحدت مطلق جس کو فلسفہ اصل حیات سمجھتا ہے اس کے دو شش بدوش وہ ایسے محدود عالم کے وجود کو ثابت نہیں کر سکتا جس کے اندر تنہا صم اور مختلف قوتیں برسرِ پیکار ہیں شینگ اس کو تسلیم کرتا ہے کہ اختلاف میں ایک مشکل مسئلہ پنہاں ہے لیکن اس کو یقین ہے کہ فلسفہ اس مسئلے کو حل کر سکتا ہے فلسفے کے لئے لازمی ہے کہ وہ اپنے حدود کی توسیع کرے لیکن یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ مذہب اور فلسفہ بالکل مختلف چیزیں ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ عینیت سے اختلاف اور وحدت سے کثرت کا اخذ کرنا یقیناً ناممکن ہے اسی لئے اس نے یہ نظر پیش کیا کہ تضاد امتیاز یا کثرت بھی اسی طرح اصل حیات میں داخل ہے جس طرح کہ وحدت۔ زندہ وحدت وہ ہے جو تضادات کو شامل ہے خواہ ان کے اندر کیسی ہی کشمکش ہو لیکن یہ متخالف قوتیں اس کے اندر ہوں اس سے خارج نہ ہوں۔ اسی کتاب فلسفہ اور مذہب (Philosophie und Religion 1804) میں جو اس نے ٹرینا سے ویرزبرگ چلے جانے کے بعد تصنیف کی ہے وہ تسلیم کرتا ہے کہ فطرت اور تاریخ میں ایسی قوتیں عمل پیرا معلوم ہوتی ہیں جو اس قدر تنہا صم ہیں کہ ایک مطلق وحدت سے اخذ نہیں ہو سکتیں لیکن یہ لازم ہے کہ فطرت اور تاریخ کے مختلف ارتقائی مدارج میں ان کے اندر توازن پیدا ہوتا جائے اس سے پہلے وہ فطرت کو روح کے لئے ایک سفر مراد قرار دے چکا تھا اب وہ یہی اصطلاح تاریخ کے لئے بھی استعمال کرتا ہے فطرت اور تاریخ کے اندر بے عنایت اور نامعقول عناصر اس امر پر تباہ ہیں کہ ہستی نصب العین سے گری ہوئی ہے اور اس کے اندر ایک ایسی مخالفت پیدا ہو گئی ہے جو موافقت

کے لئے دہائی دے رہی ہے۔ ایشیائیوں کے خلاف جیسا کہ اس نے کچھ سال بعد فتنے کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ اس قسم کی مخالفت حیات اور سوانحیت دونوں کے لئے لازمی ہے بغیر مخالفت کے کسی قسم کی زندگی ممکن نہیں ہو سکتی۔ اس انداز تفکر نے خاصکر بیویں میں سکونت اختیار کرنے کے بعد قدیم صوفیہ و خصوصاً یعقوب بوہے کے مطالعہ سے اس کی طبیعت میں نشوونما پایا اس زمانے میں عام طور پر بوہے کے افکار کا احیا ہو گیا تھا۔ سینٹ مارٹن نے فرانس میں اور فرانشز بیڈر نے جرمنی میں ان خیالات کو دوبارہ زندہ کیا۔ شلنگ نے اپنے مذہبی فلسفیانہ دور کی بہترین تصنیف

(Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit

zusammenhängenden Gegenstände, 1809)

مذاہب راہنمائی کی نسبت فلسفیانہ تحقیقات اور اس سے متعلق دیگر امور میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ہم اسی حالت میں خدا کو ایک شخصی ہستی تصور کرنے کے مجاز ہیں اگر ہم وجود مطلق یا جوہر کو ہستی کے اندر ایک اصلی مخالف کو بھی تسلیم کریں جو ہستی باری تعالیٰ کے ارتقاء سے حیات کے دوران میں منہرہ ہوتا رہتا ہے اس لحاظ سے وہ اپنے فلسفہ فطرت کو جس میں اس نے ارتقائی مدارج کی تعلیم دی تھی مذہبی حیثیت سے بھی نہایت اہم سمجھتا ہے۔ شخصیت کا ارتقاء صرف ایک فطری اساس کے مقابلے میں ہو سکتا ہے اور مخالف قوتوں کی بیکار سے عمل میں آتا ہے۔ محدود ہستیوں کے لئے مخالف عناصر ان کی ذات سے خارج پاتے جاتے ہیں۔ اگر ہستی لامحدود میں شخصیت پائی جاتی ہے تو یہ مخالفت اس کی ذات کے لئے داخلی ہوگی۔ خدا کی ہستی کے اندر ضرور کوئی ایسا پہلو ہوگا جو بحالت موجودہ نہیں لیکن خدا بن سکتا ہے۔ یعقوبی کے خلاف ایک مناظرے میں شلنگ کہتا ہے کہ نظریہ فطرت پر توحید کی تعبیر ہو سکتی ہے لیکن فلسفہ تنویر کے عقلی خدا یا عام دنیات کے غیر فطری خدا سے فطرت کے وجود کا ثابت کرنا ناممکن ہے۔ موجودہ متضادات کا ارتقاء ہو سکتا ہے اور اسی سعی ارتقاء کا نام زندگی ہے لیکن مجرد وحدت سے ان کی توحید نہیں ہو سکتی۔ بوہے کے نقش قدم پر

چلتے ہوئے اس کا یہ خیال ہے کہ جو کچھ داخلی اختلاف بدی کا آواز ہے۔ جب انسان انانیت کے جذبے کی پیروی کرتا ہے تو وہ ایک ایسے ارادے کے زیرِ عنان ہوتا ہے جس کی اصل مقصدِ اشیاء میں پائی جاتی ہے۔ تمام بدی اس ہیونے کی صرف واپس جانے کی کوشش کا نام ہے جس میں سے ترقی کر کے نظامِ فطرت پیدا ہوا ہے اسی سے سمجھ میں آتا ہے کہ فطرت میں کیوں جا بجا ایسے نامعقول اور معیوب عناصر پائی رہتے ہیں جو معین قوانین کے تحت میں نہیں آتے یہ فطرت کے اندر ہیولائے قدیم کا بقا ہے۔ لیکن بغیر اختلاف و یکار کوئی وحدت بھی ممکن نہیں۔ بغیر اختلاف کے محبت کا ظہور بھی نہ ہو سکتا۔ اگر خدا بدی کو روک دیتا تو اس کی اپنی شخصیت بھی فنا ہو جاتی بدی کے وجود کو معدوم کرنے میں خدا اپنے وجود کو معدوم کر دیتا۔

ٹیلنگ کی یہ شاندار تصنیف جس میں گہرے فکر کے ساتھ تجزیہ کی بھی باتیں پائی جاتی ہے فلسفیانہ لحاظ سے یہ اہمیت رکھتی ہے کہ اس میں وجود کے ایک غیر عقلی پہلو کو تسلیم کیا گیا ہے جس تک ٹیلنگ کے اندازِ تفکر کی رسائی نہیں آتیں اس امر کا اقرار مضمر ہے کہ ٹیلنگ فلسفہ اپنی منزلِ مقصود کو نہیں پہنچ سکتا اس لئے فلسفہ انتقامِ علم کے حدود قائم کرنے میں حق بجانب ہے اس لحاظ سے اس فلسفے میں تجزیہ کے خلاف ایک ردِ عمل اور موجودتی انداز پایا جاتا ہے۔ یہ فلسفہ اس لئے بھی دلچسپ ہے کہ اس نے خدا کے تصور کی نسبت ایک نئی بحث پیدا کر دی اور ان شرائط کی تحقیق کی جن کے ماتحت ایک لامحدود یعنی ایک شخصیت متصور ہو سکے۔ جو ہمے کے اس اصول کے مطابق کہ خدا کے بغیر شعور نہیں ہو سکتا خدا کو شخصی تسلیم کرنے کے لئے یہ ایک لازمی شرط ہے کہ اس کی فطرت کے اندر ایک داخلی اختلاف ہو۔ یہ خیال جو ہمے کے افکار پر مبنی ہے اور جس کا احاطہ ٹیلنگ کے فلسفہ میں ہوا اس فلسفیانہ الہیت (Theism) کی بنیاد بن گیا جس کی تکمیل کی کوشش بعد میں بعض سربراہِ آراء و مفکرین نے کی مثلاً وائسے (Weisse)

نے اپنی تصانیف (Das Philosophische Problem der Gegenwart) اور

میں اور بعد ازاں ہرمن لوشترے

(Philosophischen Dogmatik)

(Hermann Lotze) نے فلسفیانہ الہیت کے اندر مشکل یہ ہے کہ اگر وہ  
 تعامل جس کا ارتجاع خدا کی شخصیت کے لئے شرط مقدم ہے اس کی ذات کے  
 اندر داخل ہے تو یہ ایک سرسری سی بات رہ جاتی ہے اور نہ اس میں شکست حیات  
 ایک جنگ زرگری سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتی۔ شخصی زندگی کا جو تصور  
 ہم قائم کر سکتے ہیں اس میں خود ساختہ نہیں بلکہ خارجی موانع سے دست و  
 گریبان ہونا پڑتا ہے۔ ایسی شخصی زندگی جس کی باطنی قوتیں خارجی حالات  
 سے کبھی بڑھتی ہوئی اور کبھی رکتی ہوئی معلوم نہ ہوں ہمارے لئے ناقابل فہم  
 ہے۔ فیلنگ کے ہاں یہ مشکل خاص طور پر واضح ہوتی ہے اس کے نزدیک خدا  
 کے اندر اعمال ذات کے بعد دیگرے نہیں آتے اور نہ ان جنگ صلح  
 سے پہلے نہیں ہوتی خدا کی ذات میں اول و آخر کی تمیز نہیں ہے اس کی حیات  
 ایک سرمدی مدور حرکت ہے جس میں سب کچھ بیک وقت پایا جاتا ہے۔ لیکن  
 اس طرح کی کلیت ذات بالکل ناقابل فہم ہو جاتی ہے اس قسم کی سرمدی  
 مدور حرکت کے تصور سے کچھ حاصل نہیں ہوتا سوائے اس کہ سر میں جکڑ جائے  
 اور لولہ نے بھی ڈیکارٹ کے اس نظریہ کی تنقید میں کہ خدا آپ اپنی عظمت ہے  
 اس تصور کے تناقض کو ظاہر کیا تھا۔ دائرے کو یہ بات اچھی طرح معلوم  
 تھی کہ شینگ کے اس نظریہ کے اسی حالت میں کچھ معنی ہو سکتے ہیں جب  
 یہ تسلیم کیا جائے کہ زمانے کے اندر خدا کا بھی تاریخی ارتقا ہوا ہے لیکن یہ خیال  
 ہستی مطلق کے تصور کے منافی ہے اور فلسفیانہ الہیت کی شکل بھی اس سے  
 حل نہیں ہوتی۔

شینگ کی فلسفیانہ تخلیق کا نقطہ انقلاب ہم دیکھ چکے ہیں۔ اس  
 کے بعد اس کی طبیعت رک گئی۔ اس کی تصنیف کو ختم کرنے کے بعد وہ  
 اپنی قائم کردہ اس فلسفہ روح کی تعمیر کا وعدہ کرتا ہے بہت ہی کوشش  
 اور زور شور کے اعلانات کے باوجود کس وعدے کے ایفا کا وقت کبھی نہ  
 آیا۔ اس کی قوت تخلیق بے جان ہو گئی۔ شاید اپنی ذہنی اہلیہ کی وفات  
 کی وجہ سے وہ مایوس یا مینس مبتلا ہو گیا لیکن یہ بات بھی یقینی ہے کہ عالم فلسفہ میں

ہیگل کے ظہور و عروج نے شیلنگ کو مزید ترقی سے روک دیا۔ انٹرلائکن اور میوشن میں اس کا فلسفہ مذہب خطبات کی شکل میں صورت پذیر ہوتا رہا لیکن اپنے برلن کے حریف غالب پر کچھ مسلح حملوں کے سوا اس کی طرف سے اور کوئی چیز شائع نہیں ہوئی ہیگل کی وفات کے بعد جب اس کے بعض اہل پیرویوں نے جن کو اصحاب شمال (Left wing) کہتے ہیں سٹروس اور فوئر باخ (Feuerbach) کی رہنمائی میں استاد کی تعلیم سے ملحدانہ نتائج اخذ کئے تو بادشاہ فریڈریش ولیم چہارم کے اہلکار جو اصحاب تخیل (Romanticists) سے ہمدردی رکھتا تھا، شیلنگ نے اپنے آپ کو ایک فلسفیانہ نجات دہندہ کی صورت میں پیش کیا۔ اب اس سے یہ توقع پیدا ہوئی کہ وہ اب ان افکار کو شائع کرے گا جن میں وہ اتنے عرصہ تک منہمک رہا ہے لیکن برلن میں اس کا ظہور بالکل ایک بے معنی بات نکلی۔ اس کا نظریہ اس کی وفات کے بعد شائع ہوا جو تیس سالہ میں واقع ہوئی۔ یہ دو حصوں پر مشتمل ہے ایک فلسفہ خرافیات (Mythologie) اور دوسرا فلسفہ وحی (Offenbarung) ان میں یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ کس طرح مذہبی شعور کے ارتقا کے دوران میں زندگی کی تنہا صوم اور سیما بدش قویں تدریجی موافقت اور مصالحت پیدا کرتی ہوئی روح کی ترقی کا باعث ہوئی ہیں خرافیات سے عیسائیت تک اور عیسائیت سے آداو مذہب تک ایک ہی قسم کا عمل ارتقا ہے۔ اس کے بیان کی تفصیلات کچھ دلچسپ نہیں شیلنگ مذہبی تاریخی واقعات کو بھی اپنی مرضی سے اسی طرح فعال لیتا تھا جس طرح کہ ایام شباب میں وہ فطری سانس کے معاملے میں بے تکلفی برت چکا تھا لیکن آخری عمر کے خیالات میں وہ جرأت پر واز اور تخیلی انداز نہیں پایا جاتا جو اس کی پہلی تصانیف کا طغرائے امتیاز تھا۔



# بائسوم

## جارج ولیم فرڈرک ہیگل

GEORGE WILLIAM FRI

### نیات اور خصوصیات

ہامن (Eckermann) کے ساتھ گفتگو کے دوران  
 کے باہمی تعلق کو مفصل ذیل الفاظ میں ادا کیا  
 (Subj) ہے وہ ایک ایسے فرد کے در و دل  
 ت میں اسیر ہے۔ دوسرے حصے میں نفسی عنصر  
 سے سامنے ایک ایسا عالم آتا ہے جو بلند تر  
 میں جذبات کا سرگامہ بہت کم ہو گیا ہے۔  
 بائیں الہانی فلسفہ کا ارتقا اس فرق کے  
 حق عظیم کے دو حصوں کے ہامن بیان کیا ہے  
 طلب کے شروع کیا اور نصب العین اور  
 پین فرق قائم کیا اور ان کی مساعی کو ایک  
 کے نظام میں یہ خطوط ایک جگہ اکٹرا کر مل جاتے ہیں

اور حقیقت کے مختلف عوالم پر نظر غائر ڈالنے کے بعد ہم سے اس کا بعد اور جنبیت  
رفع ہو جاتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ انسان کی نظر کے سامنے ایک بعد  
نصب العین معلوم ہوتا تھا وہ درحقیقت اشیاء کا عین جو ہر ہے جو کچھ  
جو کچھ فوسٹ کے دوسرے حصے میں بیان کرنا چاہتا تھا یعنی حقیقی تجربہ اور  
راست عملی کے ذریعے سے حاصل کردہ حقیقت کے ساتھ موافقت مری ہیکل کو  
فلسفہ آتما داویٹھنٹیکٹ کے مقابلے میں اپنے نظام فلسفہ میں ظاہر کرنا مقصود  
تھا۔ یہ متواذیت ایک اور لحاظ سے بھی صحیح ہے۔ ہیکل کے فلسفے کی تفصیلات  
اور ایک مضمون سے دوسرے مضمون کی طرف عبورات اسی قدر عبیرانہ ہیں  
جس قدر کہ فوسٹ کے دوسرے حصہ میں ہیں۔

ہیکل کی تصانیف کے مطالعہ کرنے والے پر شروع ہی سے نہ صرف اس  
کے مجرد تصورات بلکہ کثرت مضطحات سے کسی قدر پریشانی طاری ہوتی ہے  
لیکن اگر کوئی شخص ان خارجی موانع پر غالب آجائے تو اس کو ایک اور  
خصوصیت معلوم ہوگی جو رفتہ رفتہ نظر کش ہوتی جاتی ہے اور جس پر نگاہ  
جائے رکھنا لازمی ہے اگر ہم تاریخی صحت کے ساتھ ہیکل کی حکمت کے خط و  
خال کا نقشہ کھینچنا چاہیں تو خصوصیت یہ ہے کہ اس کو روحانی زندگی کی  
تمام صورتوں اور تمام درجوں سے گہری دلچسپی ہے۔ اس کے عقلی اسلوب  
اور تجربی بیانیہ کے باوجود ہیکل کی طبیعت واقعیت پسند تھی۔ زندگی کی  
معروفی قوتوں میں یورانیٹھاک اس کی فطرت کا ایک زبردست تقاضا تھا۔  
اس کی خواہش یہ تھی کہ تمام کثرت و ثروت حیات پر تفکر کر کے اس کو فکری  
شکل میں تحویل کرے۔ فکر میں تحویل ہونے کے لئے یہ لازمی تھا کہ تمام مافیہ  
حیات ایک ایسے نظام فکر میں بیان ہو جس کے تمام عناصر آپس میں اسی طرح  
مربوط ہوں جس طرح کہ واجبہ کے مظاہر منضبط ہوتے ہیں جس میں سے کسی ایک  
جزو کی جنبش کل کے اندر تعاضل کا باعث ہوتی ہے۔ ہیکل کو یقین تھا کہ اپنے مخصوص  
منطقی طریقے سے وہ اس قسم کا دائرہ فکر قائم کر سکتا ہے لیکن تصحیک تقدیر  
سے جس طریقے سے وہ اس مقصود تک پہنچا جاتا تھا اس کی وجہ سے

اس کے آکار کوئی ایسی بنیاد قائم نہ کر سکے جو اس ابدی اہمیت کی ضمانت ہو جس کے وہ متقی تھے۔

ہیگل ۲۷ اگست ۱۷۷۷ء کو سٹوٹگارٹ (Stuttgart) میں پیدا ہوا۔ اس نے ٹیوبینگن (Tubingen) میں دینیات کی تعلیم حاصل کی شینگ بھی جو اس سے پانچ سال چھوٹا تھا اس زمانے میں وہیں پڑھتا تھا۔ دینیات کے علاوہ وہ طبیعیات اور فلسفہ بھی پڑھتا تھا کانت اور رودولف کافلہ اس کے لئے خاص طور پر دلکش تھا علاوہ ازیں غنوان شباب ہی میں اس کو سیاست سے خاص دلچسپی تھی اور اپنے دوست ہولڈرلین (Holderlin) کی طرح قدامت کے ادب عالیہ کا بھی وہ شرمع ہی سے مداح تھا شہر برن میں ایک خاندان میں بحیثیت آرائق رہتے ہوئے اس نے اپنا مطالعہ جاری رکھا تین زمانے میں فلسفہ مذہب پر لکھے ہوئے مضامین سے ایک نئے عقیدتی میلان متبع ہوتا ہے۔ اس نے برن کے نظام فہانس کا بڑی تفصیل سے مطالعہ کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ریاضیات سے اس کی دلچسپی میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی۔ اپنے دوست شینگ کی تصانیف اس کو خیریت انگیز معلوم ہوتی تھیں اور اپنے آپ کو وہ ابھی تک فقط ایک طالب علم اور متلاشی حقیقت سمجھتا تھا۔ پہلے ہٹل فرانک فورٹ کے قیام کے دوران میں اس کو ایک آزاد مفکر کی حیثیت حاصل ہوئی جہاں وہ ۱۷۹۶ء سے ۱۸۰۱ء تک ایک فاسی آرائق کی حیثیت میں رہا لیکن یہاں پر اس کو پہلے سے بہتر حالات اور موافق تریاب حاصل تھے یہیں پر اس کا فلسفہ صورت پذیر ہوا۔ ۱۸۰۱ء نومبر ۱۸۰۱ء کے ایک خط میں وہ شینگ کو لکھتا ہے کہ اب وقت آگیا ہے کہ میرا جوانی کا لقب العین ایک نظام فکر کی صورت اختیار کرے یہ الفاظ اس کی شخصیت اور اس کے فلسفہ دونوں کی خصوصیت کے مظہر ہیں اس لقب العین کی حقیقت ہیگل کی اس زمانے کی یادداشتوں سے معلوم ہو سکتی ہے۔ جن کو پہلے روزن کر انٹرنر (Rosenkrantz) نے شائع کیا (Hegel's Leben Berlin 1840) اور

اس کے بعد ہائم (Haym) نے (Hegel und Seine Zeit Berlin 1857)

اپنے مطالعہ خصوصاً تاریخ سے سیاسیات اور تاریخ مذہب کے مطالعہ سے وہ ان  
توفیقوں اور ان توانوں کا مداح تھا جن میں لوگ ایسے افکارِ عظیمہ میں شریک  
زندگی بسر کرتے تھے جو ان کے لئے جو ہر حیات کے مشکف تھے۔ یونانیت اور  
عیسائیت دونوں میں یہ خصوصیت پائی جاتی تھی۔ ان تہذیبوں میں کوئی شخص  
اپنے آپ کو ایک شعورِ ہستی نہیں سمجھتا تھا جو کل سے منقطع ہے وہ کائنات  
کے بالمقابل ایک حریف و نقاد نہیں تھا بلکہ جو ہر حیات سے تقویت حاصل  
کرتا اور اس میں پوری طرح شہک رہتا تھا۔

لیکن یہ ہم آہنگی کے زمانے گزر گئے۔ زمانہ سلف کی پرچوش مداحی میں ہنگل  
بھی ہو گیا۔ لیکن تاہم اس کا اس نے ایک نظم اویسیس (Eleusis) میں ان  
جذبات کا اظہار بھی کیا ہے۔ اور ازمنہ متوسط کے تصوف کا بھی بڑے ذوق  
سے مطالعہ کرتا تھا لیکن اس کو یہ دھوکا بھی نہیں لگا کہ یہ زمانے واپس آسکے  
ہیں۔ وہ جس نصب العین کے تحقق کا منتظر تھا وہ یہ تھا کہ روحانی زندگی ایک  
نئی صورت اختیار کرے۔ اپنے زمانے کے نفسی انتقادی عقلیتی اور انھماکی میلان سے

وہ ایسا ہی بننا چاہتا تھا جیسا کہ نقشے نے اپنے آپ کو (Grundzugen des gegenwertigen zeitalters) خصوصیاتِ زمانہ حال میں ظاہر کیا اور یہ  
اضطراب تمام تخلیقی تحریک کے اندر پایا جاتا ہے لیکن اس خواہش سے کہ نصب العین  
کو ایک نظام کی صورت اختیار کرنی چاہئے ہنگل کا مطلب یہ تھا کہ انتقادی  
فلسفی کی بے مقصد تلاش اور تحقیق کے مثلون انداز کی جگہ ایک مکمل اور مربوط  
نظام فکر قائم ہونا چاہئے۔

لیکن اس قسم کے نظام کی طرف عبور کرتے ہوئے ایک خطرہ اور مشکل  
یہ ہے کہ نصب العین ایک لامحدود افق اور لامتناہی نظر گاہ ہے لیکن ایک نظام  
فکر ایک مربوط اور مکمل تو جیبہ ہے اسی لئے اکثر یہ واقعہ ہوتا ہے کہ نصب العین  
کو ناجائز طور پر حقیقت موجودہ کے مطابق بنا لیا جاتا ہے۔ باحقیقت کو تو مربوط  
کر نصب العین کے موافق ثابت کیا جاتا ہے۔ ہنگل کے نظام میں یہ دونوں نقص  
پائے جاتے ہیں۔ جس حقیقت کو وہ نصب العین کا انحصار کرتا ہے وہ

اکثر تصویریت کے اغراض کے لئے پہلے ہی بارہا اس کے ہاتھوں میں ڈھل چکی ہوتی ہے اسی لئے یہ ماننا پڑتا ہے کہ اس کا تمام نظام عقلیت (Romanticism) کی سرزمین میں سے پھوٹتا ہے۔

سلسلہ میں ہیگئل ڈیٹا میں پرو فیور ہو گیا۔ جب سے رائن ہولڈ کانٹ کے فلسفے کا حامی بنا عامہ ژینا فلسفیانہ تحریک کامرکز ہو گیا شیکل فیشے اور شینگ ہیں بر علمی کام کرتے رہے اور اسی زمانے میں ہربارٹ اور فریسر بہا تعلیم حاصل کر رہے تھے۔

کچھ عرصے تک ہیگئل اور شینگ اکٹھے کام کرتے رہے دونوں ملکر ایک مجملہ شائع کرتے تھے جس میں ہیگئل اس فلسفہ تفکر (Reflection) کے خلاف مناظرانہ بحثیں قلمبند کرتا تھا جو موضوع اور معروض کی مطلق وحدت کے تصور تک نہیں پہنچ سکتا اور ہر شے کو اس تصور وحدت کی روشنی میں نہیں دیکھ سکتا (اس انتقاد کا ہدف خاص طور پر کانٹ فیشے اور یقونی تھے) لیکن یہ ساتھ جلدی ٹوٹ گیا کیونکہ ان دو مفکرین کی ذہنیت ایک دوسرے سے بہت مختلف تھی شینگ نہایت قوی انہم مفکر تھا اور اس کی طبیعت وجدانات اور پر مغز اشارات سے لبریز تھی لیکن وہ صبر اور اطمینان سے تفصیلات میں کام نہیں کر سکتا تھا۔ تمام دوران شباب میں وہ بڑی سرعت سے ایک نقطہ نظر کو اختیار کرتا اور میریک بیک کچھ عرصے کے بعد اس کو ترک کر دیتا اس کے برخلاف ہیگئل کی طبیعت میں افکار کا ارتقا دیر میں ہوتا تھا لیکن جب اس نے ایک مرتبہ سلسلہ میں اپنے نظام کے موئے موئے خط و خال کا خاکہ کھینچا تو اس کے بعد اس کو کبھی نہیں بدلا اور جس طریق تحقیق کو وہ صحیح سمجھتا تھا اس پر کاربند ہو کر تمام عمر اس کی تکمیل میں صرف کر دی۔ فلسفہ تفکر سے وہ اس لئے الگ ہو گیا کہ وہ نفس اور وجود کی تنفیت کی تعلیم دیتا ہے شینگ کو اس نے اس کے افکار کی ہیولائی کیفیت اور اسلوب تحقیق کے تذبذب کی وجہ سے چھوڑا اس قطع تعلق کا اظہار اس نے سلسلہ میں (Phänomenologie des Geistes) علم مظاہر روح کے دیباچے میں کیا۔ اس میں وہ کہتا ہے

کہ شینگل کے فلسفے میں مستحق مطلق ایک شب نام کی طرح ہے جس میں ہر کسے بیاہ  
 رنگ کی معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کی وحدت اور علیحدت میں تمام اختلاجات  
 ملت جاتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ شینگل اختلافات کو تسلیم کرتا ہے کیونکہ وہ قطبیت  
 یا دوئی کے اصول کا قائل ہے لیکن اس کے ہاں یہ اختلاجات محض اضافی تفریق  
 پر مبنی ہیں ان میں حقیقی ارتقا کا حق ادا نہیں ہوتا۔ شینگل ایک ایسے مصور کی  
 طرح ہے جس کی رنگ دانی میں صرف دو رنگ ہیں اور اس کو یقین ہے کہ انہیں دو رنگوں  
 وہ ہر چیز کی تصویر کھینچ سکتا ہے حالانکہ جو قابل تحقیق ثبوت ہے وہ یہ ہے کہ جو کچھ مختلف عناصر و  
 مراتب کس طرح ایک بالنی لزوم سے ایک دوسرے میں عبور کرتے ہیں۔ تمام شہاد عالم کے اس بالنی  
 رابطہ ہی سے ہماری سمجھ میں آسکتا ہے کہ ہستی مطلق کوئی بے جان وحدت نہیں بلکہ ایک عمل ہے ایک شہاد  
 ہے ایک روح ہے۔ شینگل یہاں اپنے منطقی طریقے کے دعاوی کو پیش کر رہا ہے  
 جس کے اندر اس کا تمام نظام مضمر ہے جیسا کہ ہم ابھی بیان کر چکے ہیں۔ اس کی تصنیف  
 علم مظاہر روح اس نظام کی تہید ہے۔ اس کتاب میں وہ بیان کرتا ہے کہ  
 کس طرح معمولی شعور مختلف مدارج میں سے ترقی کرتے ہوئے تفکری شعور با علم  
 تک پہنچتا ہے۔ صداقت نہ کوئی ہستی بے حیات یا جوہر محض ہے اور نہ محض  
 نفسیت ہے بلکہ دونوں کی وحدت ہے۔ اب یہ علم سہولت سے انفرادی شعور کو  
 حاصل ہو سکتا ہے کیونکہ روح عالم نہایت صبر سے اس اہم کام کو انجام دینے کے  
 لئے تاریخ عالم کے مختلف مدارج میں سے گزری ہے اور اس نے ہر فرد میں اپنے تمام  
 منظروف کی صورت بندی کی ہے۔ اس لاشائی تصنیف میں جس سلسلہ ارتقا  
 کو بیان کیا گیا ہے۔ وہ فرد اور نوع دونوں کی نسبت یکساں طور پر صحیح ہے وہ  
 نفسیات فرد بھی ہے اور تاریخ تہذیب نوع بھی اور اس کے بیان میں  
 دونوں کا تار و پود اس طرح لکھا گیا ہے کہ اکثر یہ کہنا ممکن ہو جاتا ہے کہ ان دونوں  
 میں سے کوئی چیز مراد ہے۔

تاریخ کی زبانی اور اس کے متعاقب حالات نے شینگل کو مجبور کیا کہ  
 وہ جنوبی المانیہ کی طرف چلا جائے وہ فلسفہ نہ فکر میں اس قدر شہک تھا کہ یہ  
 حادثہ اس کے اندر جب وطن کے جذبے کو مشتعل نہ کر سکا۔ اس راوی سے

ایک روز پہلے جب بادشاہ معاہدہ فوج کے لئے نکلا تو اس نے فلسفیانہ ذوق  
 تجسس سے اس کو دیکھا اور محسوس کیا کہ ”روح کائنات گھوڑے پر سوار ہے“  
 وہ اپنے آپ کو محض ایک ناظر سمجھتا تھا جو تاریخ عالم کے ایک ناظم کا تماشہ کر رہا  
 ہے جن کا مقصد بس یہی ہے کہ اس کو ایک گوشہ تنہائی فکر آرائی کے لئے تیار  
 آجائے کچھ عرصہ اس نے بامبرک میں ایک پرچے کی ایڈیٹری میں گزارا  
 اس کے بعد وہ نیورنبرگ میں ایک مدرسے کا صدر ہو گیا (۱۸۰۸-۱۸۱۶)  
 اس نے اپنی بڑی تصنیف (Wissenschaft der Logie) علم منطق  
 میں سے شائع کی جس میں تمام علمی تصورات کا استخراج منطقی طریقے سے کیا  
 گیا ہے۔ (۱۸۱۲-۱۸۱۶) قدرتی طور پر اس کی یہ خواہش تھی کہ دوبارہ  
 کئی جامعہ سے اس کا تعلق ہو جائے۔ ۱۸۱۶ء تک وہ ہالہ برگ میں  
 پروفیسر رہا جہاں اس نے قاموس علوم فلسفہ (Enzyklopadie der  
 philosophischen Wissenschaften) شائع کی۔ اپنی عمر کے آخری سال  
 اس نے جامعہ برلن میں گزارے جہاں ۱۸۲۱ء میں اس کی کتاب Grundlinien  
 der Philosophie des Rechts (فلسفہ قانون کا خاکہ) شائع ہوئی۔  
 برلن کے زمانے میں اس کا اقتدار اوج پر تھا اس کی وجہ کچھ تو یہ تھی کہ اس  
 کے نظام فلسفہ میں ایسی وسعت اور پروانہ تھی کہ وہ اپنے زمانے کی روحانی زندگی  
 کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہو سکتا تھا۔ اس نے کثرت سے لوگ اس کے قائل  
 ہو گئے اور ایک سبب یہ بھی تھا کہ اس کے فلسفہ قانون اور فلسفہ مذہب میں قدامت  
 پسندی کا جو عنصر تھا وہ اس باب حل و عقد کو مفید مطلب معلوم ہوتا تھا۔ جرمنی  
 کے اندر یہ زمانہ وفات شدہ سیاسی حدود اور پادریانہ رد عمل کا زمانہ تھا  
 لیکن ہنگل کی تعلیم کے مطابق اس وقت کا دین قائمہ اور قانون مردود  
 نفس الٰہی صداقت کا نمونہ تھا۔ ہنگل کی تعلیم کے اس میلان کا اظہار وہ  
 کیسے ہی ناگوار طریقے سے ہمارے خصوصاً ان لوگوں پر حملہ کرتے ہوئے جو اس وقت  
 صاحب اختیار لوگوں کے مخالف رائے رکھتے تھے، لیکن اس میں کوئی شک نہیں  
 کہ اس کی قدامت پسندی اس کی تصویریت کا نتیجہ تھی۔ اس کو اس بات کا حال

یقین تھا کہ تصور کوئی آئنا کردہ نہیں کہ فطرت اور ملکیت کو اپنے مطابق نہ ڈھال سکے۔  
 در فطرت کی نسبت یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ فلسفہ اس کو دیکھنے کی کوشش کرے  
 جیسی کہ وہ ہے فطرت کی حکمت خود اس کے اندر نہیں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ  
 فطرت خود معقول ہے اور علم کا یہ کام ہے کہ اس کی عقل موجودہ کو سمجھنے کی کوشش  
 کرے لیکن عام طور پر اخلاقی عالم اور ملکیت جو حقیقت میں عقل کی ایک خود  
 شعوری صورت ہے، اتفاقاً اور بیولائی خیال کیا جاتا ہے اور یہ سمجھا جاتا  
 ہے کہ روحانی عالم کو خدا نے یونہی اتفاق و حوادث کے حوالے کر رکھا ہے۔  
 اسی اعتقاد کی وجہ سے ہیگل کو ان لوگوں پر بہت غصہ آتا تھا جو یہ سمجھتے ہیں  
 کہ تاریخی ارتقاء سے عقل نے ملکیت میں جو صورت اختیار کی ہے وہ اس میں اتنی  
 جانب سے اصلاح و اضافہ کر سکے ہیں اس امر میں ہیگل اس نام نہاد تاریخی نگاہ  
 سے بہت قریب ہے جس کے نزدیک تنظیم حقوق تاریخ کا کام ہے اور انفرادی  
 تفکر و ارادہ سے ماورے ہے۔

وہ یہاں تک کہتا ہے کہ فلسفہ ہمیشہ اصلاح عالم کے لئے بہت دیر میں  
 پہنچتا ہے فکر ارتقاء کے عالم کی آخری پیداوار ہوتی ہے جب غور و فکر شروع ہوتا  
 اس امر کی علامت ہوتی ہے کہ ایک تاریخی انداز حیات ختم ہو چکا ہے۔ "ہوم میندا  
 (The Owl of Minerva) طائر حکمت اس وقت پر اُفتال ہوتا ہے جب  
 کسی ایک دور زندگی کا آفتاب غروب ہو چکا ہے۔" ہیگل کی قدامت پرستی  
 کے لحاظ سے تجویزی اصول تحقیق اس کے لئے جتنی اہم ہونا چاہئے تھا۔  
 ویسا نہ ہو کیونکہ اگر تفکر ہمیشہ کسی انداز وجود کے بعد میں آتا ہے اور کسی نئی  
 چیز کی پیش بینی نہیں کر سکتا تو خالص فکر یا منطقی طریقے سے صداقت کا تلاش  
 کرنا کیسے ممکن ہو سکتا ہے۔

ہیگل نے ۱۴ نومبر ۱۸۳۱ء کو بیضہ میں مبتلا ہو کر وفات پائی اس کے کچھ  
 سال بعد اس کے شاگردوں نے اس کی تصانیف کا مجموعہ شائع کیا جو ایک حد  
 تک اس کے خود نوشتہ درسوں کی علمی یادداشتوں سے مرتب کیا گیا۔



## منطقی اسلوب

(THE DIALECTICAL METHOD)

(Dialectic) منطق سے ہیگل کی مراد (۱) ہمارے تمام انکار کی وہ صفت ہے جس کی وجہ سے ہر جزئی فکر لازماً دوسرے فکر میں عبور کرتا ہے۔ (۲) وہ صفت اشیا جس کی وجہ سے ہر جزئی شے تمام دیگر اشیا سے ایک لازمی تعلق رکھتی ہے۔ اس لئے اس کے نزدیک جس طریقے سے فکر صداقت تک پہنچتا ہے وہ عین وجود کا بلا واسطہ منظر ہے جب ہم ہستی کی نسبت سوچتے ہیں تو ہستی ہمارے اندر اپنی ذات پر نگاہ ڈالتی ہے۔

(۱) چونکہ ہر تصور محدود ہوتا ہے اس لئے منطقی فکر میں وہ اپنی ضد یا نفی کی طرف عبور کرتا ہے کسی تصور پر پوری طرح فکر کرنا اس کی متضاد نفاست ہوتا ہے لیکن اس نفی سے ایک نیا اثبات پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ ایک معین و محدود دیکھو کی نفی ہوئی ہے تمام وجود کی نفی نہیں ہوئی۔ نفی کے صرف یہ معنی ہیں کہ ایک نیا تصور ظہور میں آگیا ہے لیکن چونکہ نفی کے بعد پیدا ہونے والا مثبت تصور نفی شدہ تصور کے تعلق سے متعین ہوا ہے اور اس کی یاد اس میں باقی ہے اس لئے یہ پہلے تصور سے زیادہ وسیع ہوتا ہے۔ جدید تصور میں پہلا تصور مرتفع ہو کر ایک متغیر ترقی و حدت میں داخل ہو جاتا ہے۔ اضداد کی وحدت اثبات اور نفی دونوں سے بلند تر ہوتی ہے منطق کی تہذیب میں ہیگل کہتا ہے کہ "اسی طرح سے تصورات اپنا مسلسل نظام قائم کرتے جاتے ہیں اور بتدریج تکمیل کی طرف بڑھتے ہیں بغیر اس کے کہ باہر سے کوئی قوت ان میں مداخلت کرے۔"

ہیگل کا نظام اسی طرح تکلیفوں میں ترقی کرتا ہے جس میں ایک تصور اور اس کی ضد دونوں کی نفی ہو کر وحدت اضداد پیدا ہوتی ہے۔ اور یہ بلند تر

وحدت اثبات اور نفی دونوں پر حاوی ہوتی ہے۔ اور پھر اس وحدت پر نئے نئے  
سے نفی کا عمل ہوتا ہے اور یہ سلسلہ اسی طرح جاری رہتا ہے۔ اگر ہم محدود ترین تصور  
یعنی تصور وجود سے شروع کریں تو وہ فوراً عدم کے تصور کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے  
کیونکہ خالص غیر متعین اور بے تعین وجود عدم کے مرادف ہے۔ لیکن ان دونوں  
تصورات کی وحدت سے کون (ہونا) یا حدوث کا تصور حاصل ہوتا ہے کیونکہ  
ہونے کے عمل میں وجود بھی ہے اور عدم بھی اس لئے کہ وہ ایک حالت دوسری  
حالت کی طرف متوجہ کا نام ہے اس طرح ہونے کا تصور صفات کے تصور کی طرف  
رہنمائی کرتا ہے جو پیدا ہوتی اور منسوخ ہوتی ہیں (۲۰۵) لیکن یہ ترقی کو شش منطق  
وجود کے ارتقاء کے ذات کی منظر ہے۔ ہمارے فکر کی حرکت میں خود بنفس حیات  
کا زیر و بم پایا جاتا ہے۔ ہر محدود و منظر اپنی محدودیت کی وجہ سے اپنے سے خارج  
کی طرف اشارہ کرتا ہے اور وہ ایک کلیت اعظم کا جزو ہے۔ اپنی منطق کی وجودی  
صدائیت کو ثابت کرنے میں دو قسم کے تجربات ایگل کے مدنظر ہیں جیسا کہ تفصیلاً  
میں اس کے اطلاق سے معلوم ہوتا ہے۔ اول تو یہ ہے کہ اعداد ایک دوسری  
کی طرف عبور کرتی ہیں مثلاً تعالیٰ اور تضاد کا نفسانی اثر موت و حیات اور نور  
و ظلمت کا زیر و بم ذہنیت تیز روشنی بھی مطلق ظلمت کی طرح نظارہ نمود ہوتی  
ہے اسی طرح اجتماعی زندگی میں بہت زیادہ حقوق برائے رہنے سے سخت  
حق نفی پیدا ہو جاتی ہے۔ ترقی کے اوج کمال پر ذوال شروع ہو جاتا ہے ایگل  
کے ہر کما لے راز والے کے اصول پر فطرت اور تاریخ دونوں کی توجہ  
کی کوشش کی دوسری بات جو اس کے اصول کا جوہر ہے وہ یہ ہے کہ ارتقاء میں  
بعد کے مدارج پہلے مدارج سے متعین ہوتے ہیں لیکن ان کی معصومیت شک فکر  
اور جذبے کی بنیادی سے تسخیر ہو جاتی ہے لیکن یہ تہذیبی آگ خامیوں کو  
دور کر کے سیرت کو متوافق اور پختہ بنا دیتی ہے اور چین کی سادگی اور بے شکلی  
اصلی صورت میں نمودار ہو جاتی ہے۔ یورپ کے وجود میں آنے کے لئے  
تخم کا فنا ہو جانا لازمی ہے لیکن تخم کا تمام جوہر یورپ کے اندر زیادہ ارتقاء یافتہ  
صورت میں موجود رہتا ہے۔ رفتار عالم کے اس نظریہ میں ایگل اپنے اس اعتقاد

کو بیان کرنا چاہتا ہے کہ ہستی کی قیمتیں اور قوتیں کسی طرح فنا نہیں ہوتیں۔  
 اپنی متصور خانہ زبان میں وہ اس کو یوں ادا کرتا ہے کہ روح عالم کے جاقبے  
 میں سب کچھ محفوظ رہتا ہے۔ فساد و فنا میں صرف خارجی صورت کی نفی ہوتی  
 ہے۔ مثالی جو ہر معدوم نہیں ہوتا۔ ہیکل سے پہلے قوت و قیمت کے تحفظ کی  
 روحانی عالم پر اطلاق کرنے کی کبھی اپنی عظیم آستان کو شیش نہیں کی گئی۔ وہ  
 نقطہ انقلاب جس پر پہنچ کر ہیکل کے نصب العین نے ایک نظام کی صورت  
 اختیار کی، اسی راسخ اعتقاد پر مشتمل تھا کہ تمام ہستی بقائے خیر  
 (Conservation of value) کا مظہر ہے جب تک نصب العین اور حقیقت  
 موجودہ میں فرق کیا جائے تب تک یہ گمان باقی رہتا ہے کہ شاید نصب العین  
 معدوم ہو جائے خواہ عنصری قوتیں دوسری صورتوں میں موجود رہیں۔  
 اسطرحی اسلوب کی تہ میں بہت اہم تصورات پائے جاتے ہیں لیکن سب  
 سے اہم بات جو قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ سب سے پہلے عقلی فلسفہ نے ایک  
 مخصوص آزادانہ اسلوب پیش کیا جس کے مطابق خالص نظری عقل اپنے اندرونی  
 قوانین سے اپنا تار و پود بنتی ہوئی چلی جاتی ہے۔ ہیکل کی شکل کائنات کی ہفتہ  
 عقل نظری کا پہلا قوی جواب ہے اگر ہیکل کا نظریہ صحیح ہے تو کائنات جس مسئلے تو  
 ناقابل حل سمجھا تھا یعنی فکر کے ذریعے سے حقیقی وجود کا علم حاصل کرنا وہ حل  
 ہو جاتا ہے۔ لیکن چونکہ نفی ایک خالص منطقی حل ہے جو ہمیشہ ہمارے اختیار میں  
 ہے اس لئے اگر ہیکل صحیح ہے تو ہم بغیر تجربے کی مدد کے ہر طرف فکر کا چال  
 تن سکتے ہیں کیونکہ اس طرح ہر تصور سے نئے ایجادی تصور پیدا ہو سکتے ہیں مگر قیمتی  
 سے یہ کام آسان نہیں اگرچہ نفی اور نفی ہماری قدرت میں ہے لیکن نفی  
 نفی سے ہم کچھ پہلے اثبات پر پہنچ جاتے ہیں جیسے (۲۰) سے کوئی نیا عدد  
 حاصل نہیں ہوتا۔ اگر نفی الف کی نفی سے میں بھیر الف پر نہ پہنچوں بلکہ اس  
 سے بک حاصل ہو جائے تو بلاشبہ خالص نظری فکر نے صداقت مافی  
 ہو سکتی ہے۔ ہیکل کے منطقی طریقے سے ہمارے اسی تصورات کی حقیقی تنظیم  
 نہیں ہوتی درحقیقت ہیکل، زبردستی سے تمام تجربی مواد کو اپنی تسلیت

کے سانچوں میں ڈھالنا چاہتا ہے۔  
 ہیگل کا منطقی اصول فتنے کے اصول تضاد (Antithetical Method) کی ایک ترتیبی یا قتبہ صورت ہے لیکن فتنے اس سے اچھی طرح واقف تھا کہ تضاد حد درجہ ایک مثبت قضیہ کی صورت میں (مثبت حد سے اخذ نہیں ہو سکی۔ اس کے نزدیک متضاد قضایا تجربے کو بیان کرنے کے مختلف طریقے ہیں۔ ہر قضیہ وجود پر فکر کا ایک تازہ حملہ ہوتا ہے اور ترکیب ان قضایا کو متحد کرنے کا نام ہے۔ جدید ترکیبی اثبات ہمیشہ تجربے سے پیدا ہوتا ہے لیکن ہیگل کا خیال ہے کہ منطقی قضیہ بغیر تجربے کی مدد کے مثبت قضیہ سے قابل اخذ ہونا چاہیے۔ فتنے کے اصول تضاد کی طرح شینگ کا اصول تقویٰ و نسب قوت (Potentialising or depotentialising method) بھی ہیگل کے منطقی اصول کا پیشرو ہے۔ نظریہ عالم کی خالص تصویری تعبیر کی کوشش ہیگل میں آکر انجام پذیر ہوئی۔ سینارخ نے اس کا وہی حشر کیا جو اس کے منطقی طریقے کے مطابق اس کا ہونا چاہیے تھا جب ایک قتبہ یہ کہتا ہے اچھی طرح سمجھ میں آ گیا کہ کامل عقلی تصویریت کا تضمن کیا ہے تو فکر نے سینارخ دوسری راہوں کی طرف پھیر لیا اور تحقیق کے نئے طریقے استعمال کرنے لگا۔

## (ج) ہیگل کا نظام

اس کی منطق کے اساسی اصول کے مطابق اس کا نظام بھی تین حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصے میں منطق ہے جو ہیگل نے نزدیک محض تصور فکر کا نظریہ نہیں بلکہ وجود کے اساسی سرمدی افکار کا بیان ہے وہ خود بھی لوغوس (Logos) کو توہین و تنظیم عالم کی اصل قرار دیتا ہے۔ عالم فطرت اور عالم روح دونوں میں قوانین و افکار عامہ حکمراں ہیں جن کو منطق مجرد صورت میں پیش کرتی ہے اور بتاتی ہے کہ کس طرح ایک تصور دوسرے تصور میں سے پیدا ہوتا ہے۔ اس نظام کا دوسرا حصہ فلسفہ فطرت پر مشتمل ہے جس میں مفکرانہ

منطقی تجربہ کی صورت میں نہیں بلکہ خارجیت، یعنی زمان و مکان کی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ یہ لازمی تھا کہ منطق سے فلسفہ فطرت کی طرف عبور منطقی لزوم سے عمل میں آئے۔ ہیگل کے اسلوب میں یہ ایک نہایت مشکل مقام ہے۔ یہ عبور ایک لحاظ سے فطری طور پر واقع ہوتا ہے کیونکہ جس تجربہ پر منطق کی تعمیر قائم کی گئی تھی وہ منوع ہو جاتی ہے اور فکر بھر ان تجربات کی طرف رجوع کرتا ہے جن سے اس نے منطق کے اندر تصورات کی تحدید کی تھی۔ اس کے فلسفہ فطرت کی نسبت یہ سچ کہا گیا ہے کہ وہ ہیگل کے نظام کا "اشر مناک حصہ" ہے۔ نیچل رائس کے تصورات کی بحث میں ہیگل شینگ سے بھی زیادہ بے اصول ہے اور جو جی چاہتا ہے لکھ ڈالتا ہے اس سے پہلے شینگ کیلر کو اس کے اسرارہیت اور گوئے کو اس کے نظریہ رنگ کی وجہ سے نیوٹن سے بہتر قرار دے چکا تھا۔ ہیگل نے اسی سمت میں اور آگے قدم بڑھایا۔ یہ فطرت کے میکائی تصور کو دبا دینے کی میکائی کوششیں محض جن میں اس یقین انقلاب کو نظر انداز کر دیا گیا تھا جو کیلر کے خیالات میں واقع ہوا تھا۔ ہیگل بھی شینگ کی طرح قوی و صورت فطرت کی تنظیم اس طرح سے کرتا ہے کہ اس سے معلوم ہو کہ کس طرح فطرت نے درجہ بدرجہ محض خارجیت سے روح کی بلنیت تک ترقی کی ہے۔ نہایت اہم منازل یقین میں میکائیت طبعیت اور محضویت۔ لیکن شینگ کی طرح ہیگل کا بھی یہی خیال ہے کہ یہ مدارج وقت میں یکے بعد دیگرے نہیں آئے۔ ہیگل صاف الفاظ میں کہتا ہے (قاموس ۲۴۹) "فطرت ایک نظام مدارج ہے جس میں ایک درجہ دوسرے درجہ سے بالذات لازم آتا ہے لیکن اس طرح سے نہیں کہ ایک درجہ دوسرے درجے کو پیدا کرے۔ یہ مدارج فقط اس بلندی تصور کے لحاظ سے ہیں جو فطرت کا جوہر ہے۔ تبدیلی ہیئت صرف تصور میں واقع ہوتی ہے اور اسی کے اندر تغیر کا نام ترقی ہے۔ مفکر کو چاہئے کہ ایسے ہیولانی اور بے معنی خیالات کو کہ پورے اور جانور پانی سے پیدا ہوئے ہیں اور حیوانات کی اعلیٰ انواع اعلیٰ انواع سے ترقی کرتے ہیں، یقیناً سیکھم خارج کر دے۔ یہ اقتباس

ارتقا کے تصور پر یہ نظریہ کا ایک اختصا صی بیان ہے جس میں ایک فطری نوع کا دوسری فطری نوع سے میکا کی استخراج تصور کی ذاتی فعلیت کے لئے باعث ہنگ شمار ہوتا ہے۔ ہیکل کے نظام کا تیسرا حصہ فلسفہ روح (Geistesphilosophie) ہے۔ فطرت کے اندر تصور و خارجیت کی صورت میں ظاہر ہوا تھا اب اس کی تفسیح سے وہ باطنیت کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اب باطنیت اور زمان و مکان سے آزادی، فطرت کی مادی تقسیم پذیری اور امتداد کی جگہ لے لیتی ہے۔ اس عبور میں بھی منطقی لزوم کے ثبوت میں دقت پیش آتی ہے لیکن اصولاً شعوری زندگی کی پیدائش کا مسئلہ ہیکل کے لئے کچھ مشکل نہیں کیونکہ وہ تصور یعنی روح کو فطرت کا اصلی جوہر سمجھتا ہے۔ ہیکل کا فلسفہ درحقیقت شروع سے آخر تک فلسفہ روح ہی ہے جس طرح مادیت میں یہ کوشش کی جاتی ہے کہ ہر شے کی اصل کو مادہ ثابت کیا جائے اسی طرح اس میں یہ کوشش کی جاتی ہے کہ تصور یا روح کو تمام مظاہر کا جوہر قرار دیا جائے۔ اس وجہ سے کہ ہیکل کے نظام میں تمام موجودات کو مقولات مجرودہ کی صورت میں پیش کیا گیا ہے اور رفتار فکر کہ قانون کائنات بنادیا گیا ہے اس کے ایک شاگرد وادو من نے اس نظام کو لاہر منطقیت (Panlogismus) کہا لیکن یہ تنقید فقط اس کی صورت بیان کی نسبت صحیح ہے۔ اس کے ایک اور شاگرد وروزن کرانتز نے اس کو فلسفہ روح کے نام سے موسوم کیا اور اس کا حال حقیقت سے قریب تر ہے منطقی طریقے کا اصل مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ تمام اشیاء کائنات کا باہمی ربط ذہن کے افکار کے باہمی ربط کے مراد ہے اور تمام اشیاء کی کلیت ذہن کی کلیت کی طرح ہے۔ جو ہر شے کی نسبت بھی قول صحیح ہے کہ ہر شے روح ہے اور روح ہر شے سے۔ کائنات کا اکھول ترکیب یہاں پر اصل کائنات بن گیا ہے۔ ہیکل کے نظام کے موافق فلسفہ روح بھی فلسفہ فطرت کی طرح تین حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلا حصہ ذاتی نفس سے بحث کرتا ہے (جس کے اندر روح شعور اور عقل کا ایک تدریجی سلسلہ ہے) یعنی انفرادی ذہن کی روحی زندگی سے جسے جدید تقسیم کے لحاظ سے نفیات کہہ سکتے ہیں۔ اس کے بعد معروضی نفس ہے یعنی روحانی زندگی

کی عمرانی تشکیل اور تاریخی ادارات۔ قانون اخلاق کنبے کی اخلاقی زندگی  
تہذیبی جماعت مملکت سب اس میں داخل ہیں (یعنی انفرادی اخلاق سے  
الگ کر کے اجتماعی اخلاقیات) ذاتی اور معروضی روح کی اعلیٰ وحدت  
روح مطلقہ ہے جو تمام ہستی کی روحی زندگی کی کلیت سے جہاں روح  
کا خاص حلقہ ہے جہاں ایک فرد میں اور اس ہستی میں جو اس کی قیوم ہے  
کوئی فرق نہیں رہتا۔ نئی لطیف، مذہب اور تنقیدی فلسفہ نفس مطلقہ  
کی تشکیل میں۔

اس منطقی مادہ ہیائی کی آخری منزل انسان کی روحانی زندگی ہے۔  
کیونکہ ہم اس سے بہتر صورت سے واقف نہیں لیکن اس بارے میں ہیکل کا  
بیان اس قدر مبہم ہے اگرچہ فن لطیف، مذہب اور فلسفہ شعری انسان کی باتوں  
میں لیکن ہیکل ان کو روح کائنات کی صورت حیات سمجھتا ہے۔ فلسفہ قدرت  
میں نہایت سادہ لوحی سے وہ اس کو تسلیم کرتا ہے کہ ان صورت حیات کے تحقق  
کائنات کے ایک خاص مقام پر ہوا ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے  
کہ سارے سورج کی نسبت کامل ترین اور زمین تمام سیاروں میں اسل  
سے اسل کے معنی یہاں یہ ہیں کہ اس میں روحانی زندگی کے پیدا کرنے کی بہترین  
قابلیت ہے۔ لیکن اگر روحانی زندگی کا خاص مقام ہی زمین ہے تو مادی کائنات  
کا کیا مصرف ہے؟ اس پر سوچو تو دوسرے کے شکوک بھرا بھرنے شروع ہوتے  
ہیں۔ اپنی تمام مشق کے باوجود ہیکل زمین مرکزی اور اس مرکزی نقطہ نظر  
سے ماورے نہ جاسکا اور حقیقت یہ ہے کہ انسان ان نقاط نظر کے لئے  
مجبور بھی ہے مشق کی کوئی قلا بازی انسان کو خود اپنے سائے پر سے  
کوڑا نہیں سکھا سکتی۔

ہیکل کے فلسفہ روح کے دھ حصے تاریخ تمدن اور تاریخ فلسفہ دونوں کے لئے  
خاص دلچسپی کا باعث ہیں ایک اس کا نظریہ حقوق و مملکت اور دوسرا  
نظریہ مذہب۔

## (د) فلسفہ حقوق

ملکیت کے جدید انفرادیتی تصور کے مقابلے میں جس کے مطابق ملکیت افراد کی انسانیتوں کے مابین معاہدے سے پیدا ہوتی ہے ہنگل نے اپنے شباب ہی میں قدیم ملکیت کو نقب العین قرار دیا جو اس کے نزدیک ایک الہی قوت تھی جو تمام افراد پر حاوی اور محیط تھی۔ بعد ازاں فلسفہ حقوق میں (جو نفس معروضی (Objectivemind) کے سلسلے کی ایک کڑی ہے) اس نے کئی جماعت اور ملکیت میں ظاہر ہونے والے اجتماعی اخلاق کو ایک طرف تو اس حق سے الگ کیا جو انفرادی ارادے سے پیدا ہوتا ہے اور دوسری طرف ضمیر سے متمیز کیا جو جماعت کی معروضی قوت سے علیحدہ ہو کر محض تلون اور شرعی صورت اختیار کرتا ہے۔ حقوق اور اخلاق صرف اجتماعی زندگی میں قائم رہ سکتے ہیں وہ ایک کل کے اجزائیں اور خود الگ ہو کر ایک کلیت نہیں بن سکتے اخلاقی اجتماعی زندگی میں خیر کو اپنی حیات اور اپنا دوامی وجود حاصل ہوتا ہے اس کے اندر انفرادی ضمیر اور تلون سے فیصلہ نہیں ہوتا۔ اخلاقی عالم میں ایک ایسی چیز پائی جاتی ہے جو انفرادی تصور سے باہر ہے۔ انیس مکتوں میں سوفو کلیز تو ان کو سرمدی کہتا تھا کیونکہ کوئی شخص نہیں جانتا کہ وہ کہاں سے آتے ہیں۔ مخصوص افراد کی زندگی کی تنظیم اخلاقی قوتوں سے ہوتی ہے۔ افراد کو ان قوتوں سے اضافت ہے لیکن یہ تو تین افراد کی محتاج نہیں ہنگل تو یہاں تک کہتا ہے کہ معروضی اخلاقی نظام جو بذات خود قائم ہے فرد کے وجود و عدم سے بے نیاز ہے یہ نظام افراد کی زندگی سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ یہ افراد کی زندگی کا جو تنظیم ہے۔ فرد کو اپنا خاص میدان عمل معروضی اخلاق ہی سے حاصل ہوتا ہے اسی کے اندر زندگی بسر کرنے سے وہ آزاد ہو سکتا ہے اس کے بعد فرد اور جماعت کا تعلق ایسا گہرا ہو جاتا ہے کہ اس کی نسبت باہمی اعتماد اور اعتقاد مناسب الفاظ نہیں کیونکہ ان الفاظ میں اختلاف کا شائبہ پایا جاتا ہے



ادنے فطری ارادے کی جگہ ایک جدید اور بلند تر فطرت پیدا ہو جاتی ہے جس کا نام اخلاق ہے جہاں پر اخلاقی جوہر یعنی کنبے جماعت اور مملکت کی روح حکمراں ہوتی ہے وہاں ہر ایک فرد کے مخصوص فرائض لازمی طور پر خود بخود پیدا ہوتے ہیں اور ان کا در یافت کرنا کچھ مشکل نہیں ہوتا۔

مختلف اخلاقی جماعتوں میں سے مملکت سب سے زیادہ اہم ہے۔ اس کے کنبے اور عمرانی جماعت دونوں کے جوہر کی وحدت پائی جاتی ہے اور اس کے اندر اخلاقی تصور کا پورا تحقق پایا جاتا ہے۔ فطرت کے اندر روح ابھی جاوید ہوتی ہے لیکن مملکت میں اس کی حقیقت زیادہ کامل طور پر واضح ہو جاتی ہے مملکت اس عالم میں خدا کی تجلی ہے وہیم ارضی ہے اور نیم سماوی جس طرح ایک فرد کے فرائض جماعت کے اندر اس کے خاص مقام سے خود بخود پیدا ہوتے ہیں اور اس کو اپنے لئے فرائض تجویز کرنے کی کوئی حاجت نہیں اسی طرح ایک مملکت کا دستور اس کی اپنی فطرت کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ہر دستور حکومت تاریخی حیثیت سے صورت پذیر ہوتا ہے لیکن اس کو مصنوعی طور پر وضع نہیں کر سکتے۔ اس امر کے تجربی ثبوت میں ہیگل نے ایک فرانس کی مثال دی ہے اور ایک اسپین کی۔ انقلاب فرانس کے قائدوں نے ایک دستور وضع کر کے جاری کرنا چاہا لیکن وہ ناپاک ہو گیا۔ اسی طرح نپولین ایک دستور کو اسپین پر عائد کرنا چاہتا تھا جو فی نفسہ مقبول تھا لیکن اسپین میں وہ کامیاب ثابت نہ ہوا۔ ہیگل کے فلسفہ حقوق میں یہ جوہر ہے کہ اس نے اس حقیقت پر بہت زور دیا کہ کسی مملکت کے دستور کا اس کی تاریخی روایات سے بہت گہرا تعلق ہوتا ہے اور یہ روایتی ہیئت ہر مخصوص فرد کے خیالات اور خواہشات سے ماورے ہوتی ہے اس امر میں وہ تاریخی اسکول اور واقعیت (Positivism) سے بہت قریب ہے۔ اس نے اگست کونت (Auguste Comte) کی پہلی آداد تصنیف (Systeme de la politique positive, 1822) کو ہیگل نے خوش آمدید کہا اور دوسری طرف کونت بھی ہیگل کے فلسفہ پر خطبات سے متاثر ہوا اگرچہ اس کی رائے تھی کہ ہیگل بہت زیادہ الہیاتی ہے اور اس کے نظام میں

روح کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے (Littre: Auguste Comte et la philosophie positive 2nd edit. p. 157)

لیکن ہنگامہ گاہی مقصد نہیں تھا کہ بحسبہ قدیم مملکت کا دوبارہ احاطہ ہو، وہ اس کے تقاضا سے ناواقف نہیں تھا۔ جدید مملکت حریت کی ایک تنظیم ہونی چاہئے مملکت میں کئے، جماعت اور افراد کے مخصوص اغراض پر اسے ہونے چاہئیں مملکت کو چاہئے کہ فقط انھیں فریض کو عائد کرے جو فرد کے جائز حقوق کے مطابق ہیں جیوئی جماعتوں اور افراد کی حمایت کے بغیر مملکت نہا عظیم مقصد نہ پورا ہو سکتا ہے اور نہ پورا ہونا چاہئے لیکن اپنے تفضیلی بیان میں ہنگامہ گاہی اور معروضی عنصر کو بہت زیادہ غالب کر دیتا ہے ہم اس سے پہلے اس کے الفاظ کا حوالہ دے چکے ہیں کہ اجتماعی اخلاق کا جو مفرد کے عدم وجود سے بے نیاز ہے۔ یہ مفکر کو جو مملکت کے تصور یا نصب العین کو نہیں بلکہ اس کے امر و اتقی و جوہر شفق اور ظہور الہی سمجھتا تھا مخصوص افراد کی تفتیش نصب العین اور دلائل محض ذاتی آراء اور شخصی خواہشات معلوم ہوتے تھے اس کا یہ خیال تھا کہ ایسے لوگوں کو یہ مغالطہ ہوتا ہے کہ وہ بہتر جانتے ہیں حالانکہ وہ خارجی ادارات کی اسل کتب سے ناواقف ہیں۔ وہ اس اصول کا قائل تھا کہ اصل علم رکھنے والے لوگ حکومت کے مفاد نہیں نہ کہ خود ہیں و خود رائے لوگ وہ اوقری حکومت (bureaucracy) کے اراکین کو مملکت کا سچا نمائندہ سمجھتا تھا۔

حکومت کا مدار افسروں پر ہے۔ اس کو تعین تھا کہ اس اصول کا تحقیق جو بھی ہیں اور خاص طور پر پریشانیوں پر ہے۔ جب اس نے فلسفہ تاریخ پر ایسے خطبات (۱۸۳۰-۱۸۲۰) کو ختم کیا اور آخر میں یورپ کی حالت کا جائزہ لیا تو یہی منظر اس کے لئے نہایت شبہیں بخش تھا دنیا میں خدا کی کار فرمائی یہاں تک پہنچ چکی تھی۔ یہ رجعت اپنے تفسیلی مفکر یہ نہ دیکھ سکا کہ خدا کا قدم تمام نظامات قائمہ کو ٹھکرانے کے لئے اٹھ چکا ہے اگرچہ ان کے فنا ہو جانے سے نصب العین کو کوئی صدمہ نہیں پہنچتا۔

فلسفہ حقوق کے دیباچے میں ہیگل نے تینا کے پروفیسر فریس (Fries) پر جو کانٹ کا پیرو تھا سخت حملہ کیا فریس نے جرمن طلباء کے تیوہار میں دارلشرف میں حصہ لیا (۱۸۱۷) مگر بحث پسند لوگ اس تیوہار کو نہایت نا پسند کرتے تھے اس نے وہاں دورانِ تقریر میں کہا ”جب کسی قوم میں ایک مشترک روح کام کرنے لگتی ہے تو عوام اذیت کے طبقوں میں اتنی ازبندگی پیدا ہو جاتی ہے جو تمام اجتماعی فرائض کو انجام دینے کے لئے کافی ہوتی ہے اس وقت زندہ جماعتیں جن کے افراد اموادت کے پاسدار اور قبرگشتوں سے مربوط ہوتے ہیں خدمتِ جمہور کے مختلف شعبوں کے لئے زندگی کو وقف کر دیتے ہیں اور قوم کی تعلیم و تربیت میں شہک ہو جاتے ہیں“ ہیگل ان الفاظ سے بہت براکت ہو ا اور چچ اٹھا کہ اب اخلاقی عالم ہر کس و ناکس کی رائے اور نلون کا شکار ہونے لگا ہے جس کام کو عقل ہزار برس سے بھی زائد عرصے سے انجام دے رہی ہے اسے شخصی احساسات کے رحم پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ نصب العین کو ایک نظام کی صورت میں تبدیل کرنے کے جوش میں ہیگل ان لوگوں کی نسبت نہایت انا انصافی برتاؤ تھا جو مروجہ نظام تمدن و حکومت کو نصب العین نہیں سمجھتے تھے۔ تاریخ نے ہیگل کی غلطی کو ثابت کر دیا۔ اس نے بنا دیا کہ عظمت رعیت کے آزادانہ تعاون ہی سے مستحکم ہو سکتی ہے جب کے بعد جو متن شاہنشہی کو قائم کرتے ہوئے ہمارک نے اتمام رعیت کو عام طور پر رائے دہی کا حق دے دیا۔

## فلسفہ مذہب

مذہب میں بھی ہیگل فرد کو مذہب کی اشد شہیت میں جذب کر دیتا ہے جو تاریخی طور پر پیدا ہوئی ہے اس میں کسی شخصی استبدال اور انفرادی تاثر کا کام نہیں لیکن وہ کہتا ہے کہ تاریخ میں جو روح کائنات کا خاص کا زامہ ہے فکرِ پھر اپنے جوہر کو پائینا ہے۔ ہیگل عقلیت اور اعتقادی دینیات دونوں کی

مخالفت کرتا ہے۔ راسخ الاعتقاد دی معتقدات کے الفاظ کو چٹ جاتی ہے اور یہ محسوس نہیں کرتی کہ سادہ لوحی اور بے چون و چرا ایمان لانے کا زمانہ گزر گیا ہے اور تہذیب و تفکر و تنویر کا زمانہ آگیا ہے۔

دوسری طرف خالی عقلیت کا یہ حال ہے کہ وہ خدا کے تصور کو خالی اور محدود کر دیتی ہے اور خدا کو کائنات سے باہر یعنی لامحدود کو محدود سے خارج کر دیتی ہے اور شاید خدا کی ذات کے علم سے بالکل ہاتھ دھو بیٹھتی ہے اور اگر ہم مثلاً رماخر کی طرح اس امر میں تاثر سے مدد لینا چاہیں تو اس سے بھی کام نہیں چلتا اور ہم اپنے ذاتی وجدان تک محدود رہ جاتے ہیں۔ تاثر اکیلا ایسا جواز پیش نہیں کر سکتا اس کی قدر قیمت کا مدار اس کے منظوف و معروض پر ہے خالی تاثر سے فیصلہ نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں انسان حیوانوں کے ساتھ شریک ہے اگر محض تاثر ہی پر مدار ہو تو کتنا انسانوں سے بہتر حیوانی ہو۔

فلسفہ مذہب کا کام یہ ہے کہ ایک طرف عقلی عقیدوں اور دوسری طرف عقلیت اور ذاتی تاثر سے ہٹ کر کوئی راہ نکالے۔ فلسفہ یقیناً کوئی مذہب پیدا نہیں کر سکتا لیکن جو مذہب موجود ہے فلسفہ اس کو تسلیم کر سکتا ہے اور یہ تحقیق کر سکتا ہے کہ مذہب کا ہمارے نظریہ حیات کے دوسرے پہلوؤں سے کیا تعلق ہے اور زیادہ غور سے اس امر کا انکشاف ہوتا ہے کہ فلسفہ جب قدر کمال ہوتا جاتا ہے اسی قدر اس کا موضوع اور اس کی غرض اور حراف مذہب کے مماثل ہوتی جاتی ہے۔

تنقیدانہ فلسفہ کو اس وحدت ہستی کو تسلیم کرنا پڑے گا جو تمام افساد کی تہ میں پائی جاتی ہے اگر وہ کائنات کو اسی طرح سمجھنا چاہتا ہے جس طرح کہ ایک لامتناہی اور حاوی کل روح اس کو سمجھتی ہے۔ لیکن مذہب کے عقائد سے بھی یہی نقطہ نظر ظاہر ہوتا ہے۔ مذہب کی تمام اعلیٰ ترین صورتیں اسی حقیقت کی تعلیم دیتی ہیں کہ ایک لامحدود روح تمام شایا کا ناخذ ہے مذہب اور فلسفہ میں فرق یہی ہے کہ فلسفی جن امور کو اس اسی اور سرمدی تھاتی سمجھتا ہے ان کو مذہب تاریخی واقعات کی صورت میں بیان کرتا ہے اور

ان کو تشبیہ و تمثیل کا جامہ پہنا دیتا ہے۔ فلسفہ جب مذہب کے موضوع کو فکر کی صورت میں پیش کرتا ہے تو خارجی تمثیلی اور تاریخی خول اتر جاتا ہے مذہب اور فلسفے کا فرق فقط انداز بیان کا فرق ہے۔

ہرنگل یہ بتانا چاہتا ہے کہ مختلف مذاہب ایک مذہب کی سلسلے کی کڑیاں ہیں اور یہ سلسلہ مذہب کی ادنیٰ ترین صورتوں سے ترقی کر کے اعلیٰ ترین صورت تک پہنچتا ہے جس میں مذہب کا کمال پایا جاتا ہے اور خدا کو دتوق کے ساتھ ایک روح تسلیم کیا جاتا ہے۔ یہ مذہب عیسائیت ہے۔ انسان خدا سے ہر شے ہونے کے لئے فلسفے کا انتظار نہیں کرتا رہا۔ مذہب میں صداقت موجود ہے لیکن تکمیل و تمثیل کی صورت میں۔

فلسفہ مذہب کو فنا کرنا نہیں چاہتا وہ فقط اس کی صداقت کو فکر کی صورت میں تبدیل کرنا چاہتا ہے ہرنگل اس کو کچھ مثالوں سے واضح کرتا ہے کہ تمثیل سے تفکر کی طرف عبور کس طرح ہوتا ہے۔ عقیدہ نکون میں خدا اور کائنات دو متخالف حدود ہیں ایک خالق ہے اور دوسری مخلوق لیکن فکر اس متخالف کو جائز قرار نہیں دے سکتا کیونکہ اگر محدود و محدود کے باہر ہو تو لامحدود و محدود ہو جائیگا۔ عقیدہ نکون میں جو صداقت ضمیر ہے وہ یہ ہے کہ ہستی لا محدود و اطلاق اور علحدگی میں نہیں رہ سکتی اور ہمیشہ اپنے سے خارج کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ محدود کا جو ہر تحدید ہے لیکن اسی تحدید اور نفی کی وجہ سے وہ ہستی کے تمام مایہا کے ساتھ وابستہ ہو کر اور لامحدود میں جذب ہو کر اس سے متعین ہوتا ہے۔ کفارے کے عقیدے میں لا محدود اور محدود کا تعلق اور بھی زیادہ دلنشین طریقے سے ادا ہوتا ہے۔ خدا خود مر گیا (جیسے کہ ایک قدیم جہن کے الفاظ ہیں) اپنی لاتناہی کو نقصان پہنچا ہے بغیر خدا عالم محدود میں اتر آیا انسان بن کر اس نے اپنا الہیت کی نفی کر دی اس کے بعد رنج ہوت اور احیاء سے اس نفی کی نفی ہو گئی۔ اس طرح سے ان عقائد کی تمثیل ہم کو یہ تعلیم دیتی ہیں کہ محدودیت اور الم نہ صرف اعلیٰ ترین ہستی سے متحد ہونے

میں مانع نہیں بلکہ الہی ہستی کے پہلو ہیں۔ اسی سے وجود کی توجہ  
 ہوجاتی ہے۔ محدود ہستی کا رنج دالم ہی اس امر کا شاید ہے کہ وہ ایک لامحدود  
 کل کا جزو ہے۔ لیکن ایسے ذوق فکر میں نگل نے اس امر کو نظر انداز کر دیا کہ وحی کا قائل اپنے عقیدے  
 کو محض تشبیہ سے سمجھ زیادہ خیال کرتا ہے۔ ہر دین قائمہ لازماً یہ فرض کرتا ہے کہ خاص خاص مقامات  
 پر علامت اور حقیقت کا فرق مٹ جاتا ہے اور اسی روح کی صحت و جواز کا مدار ہے  
 فلسفہ مذہب پر اپنے خطبات کے آخر میں منگل بھی کہتا ہے کہ فلسفی کے لئے  
 بھی جب وہ مذاہب کے اصل جوہر میں منہمک ہو کر یہ دریافت کرتا ہے  
 کہ وہ اعلیٰ ترین افکار کا خزانہ ہے، تو فکر اور ایمان کا اختلاف مٹ جاتا ہے  
 لیکن فلاسفہ کی تعداد و نوع انسان میں بہت قلیل ہے اس لئے منگل مفصلہ  
 فیل الفاظ پر اس بحث کو ختم کرتا ہے اس امر کو کہ یہ زمانہ اہل اختلاف  
 کو کس طرح نفع کرتا ہے اور وہ کیا صورت اختیار کرتا ہے اس کو اسی پر  
 چھوڑ دینا چاہئے۔ یہ معاملہ براہ راست فلسفے سے تعلق نہیں رکھتا۔  
 علاوہ انہیں منگل اس امر کو نظر انداز کرتا ہے کہ صورت کی تبدیلی  
 اصول کی تبدیلی پر دلالت کر سکتی ہے۔ عقائد تکون و کفارہ کو وہ ان حقائق  
 کی علامات قرار دیتا ہے کہ ہستی کے تمام عناصر باہم وابستہ ہیں اور تمام اشیا  
 میں ایک ہی لامتناہی زندگی پائی جاتی ہے جس سے ہم اس وقت بھی الگ نہیں  
 ہوتے جب کہ ہم محدودیت کی تحدید اور تکلیف کو نہایت شدت سے محسوس  
 کرتے ہیں۔ یہ تعلیم منگل کے مردانہ نظریہ حیات کا آئینہ ہے۔ بائیں ہمہ اگر اس  
 کی یہ تفسیر صحیح بھی ہو اور یہی امر واقعہ ہو کہ اسی قسم کے وجدان حیات نے  
 ایسے آپ کو ان عقائد میں علامت بیان کیا ہے لیکن اگر تکون ایک فوق  
 الفطرت فعل ہے اور کفارہ ایک تاریخی واقعہ ہے جہیں ایک فوق الفطرت  
 خدا انسان کی صورت میں تکلیف اٹھا کر مر گیا تو یہ باتیں منگل کے نظریہ  
 حیات سے بے حد مختلف ہیں طرز بیان کی تبدیلی سے جس کو منگل بے ضرر  
 سمجھتا ہے، درحقیقت ثنویتی نقطہ نظر سے فطریتی اور احادیثی نظریہ کائنات

کی طرف عبور ہو جاتا ہے۔ یہ بات اس فلسفیانہ مذہبی بحث میں واضح ہو گئی جو ہیکل کے پیروں میں چھڑی بہت سے دیگر مسائل کی طرح اس مسئلے میں بھی ہیکل زومینٹاک فلسفی ہے جو روحانی زندگی کے قدیم سانچوں کو تلاش کرتا ہے اور اپنے نئے خیالات کو ان کے اندر ڈھالنا چاہتا ہے۔ ہیکل کے فلسفہ مذہب میں جو مستقل صداقت مضمر ہے وہ یہ ہے کہ گزشتہ زمانوں کے مذہبی خیالات کی قدر و قیمت اسی حالت میں باقی رہ سکتی ہے اگر ہم کسی نہ کسی طرح ان میں یہ دریافت کر سکیں کہ وہ ہمارے اپنے تجربات اور افکار کو بیان کرتے ہیں۔ لیکن یہ طریقہ ہم کو تاریخی تاویل کی طرف نہیں لے جاتا نقطہ نظر کی بہت سی تبدیلیوں کے باوجود مذہبی تصورات کی قدر و قیمت باقی رہ سکتی ہے لیکن جب وہ افکار کسی طرح سے ہمارے تجربات کے حامل نہ ہو سکیں تو ان کی حیثیت محض عالمانہ عجائبات کی سی رہ جاتی ہے ہیکل نے جب یہ ثابت کرنا چاہا کہ تاریخ میں کوئی آئینہ کبھی مفقود نہیں ہوتا تو حقیقت میں ایک عظیم الشان نصب العین اس کی نگاہوں کے سامنے آیا لیکن اس نصب العین کا تحقیق خود اس کے نظام فلسفہ سے نہ ہو سکا۔ اس کی تفسیر جس نے فکر کو حیدر عنایت پر مغموم کر دیا اس قسم کی کوشش کی بنیاد بننے کے لئے خاص طور پر ناموزوں تھی اس لحاظ سے اس کے حریف کو جس کا اب ہم ذکر کرنے والے ہیں اس پر بہت تفوق حاصل تھا۔

# باب چہارم

## فریڈریش آرنسٹ ڈینیل شلیرماخر

FRIEDRICH ERNST DANIEL SCHLEIERMACHER

(الف) خصوصیات اور سوانح حیات

راین ہولڈ نے اپنے زمانہ پر جو اعتراض کیا تھا کہ اس کے معاصرین ایک واحد اصل سے تمام فلسفے کا استنباط کرنا چاہتے ہیں وہ درحقیقت پوری طرح ہیگیل پر وارد ہوتا ہے۔ ٹرینا کے فلاسفہ نے نیچے بعد دیگرے اس انداز کے مختلف نظامات فلسفہ پیدا کئے کہ ان میں ایک طرح کا منطقی تسلسل اور کوئی لزوم پایا جاتا ہے۔ راین ہولڈ نئے ٹیلنگ اور ہیگیل ان سب فلاسفہ کے افکار پہلے ٹرینا ہی میں صورت پذیر ہوئے۔ اس ارتقائے افکار کو ہیگیل کے پیرو ہمیشہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے رہے۔ کیونکہ اس انداز سے وہ اپنے استاد ہی کے طریق استدلال سے اس کے افکار کو تاریخی طور پر اخذ کرنا چاہتے تھے۔ ہم اس سے پہلے دیکھ چکے ہیں کہ یہاں پر اس داخلی منطقی لزوم کے علاوہ اور قوتیں بھی برسر کار تھیں۔ ہیگیل کے فلسفہ کا لزوم یا اس کا تاریخی مقام خواہ کچھ ہی ہو لیکن اس میں شک نہیں کہ اس کے پیرو اس وقت جبکہ ان کے استاد کا آفتاب نصف النہار پر تھا ایک اور شخص کی موجودگی سے بہت پریشان ہوتے تھے جس کی روحانی قوت ان کے استاد سے



کم نہ تھی اور جو ایک عرصے سے اپنی مخصوص شخصیت سے اپنے معاصر مفکرین اور طالبان حق پر اثر ڈال رہا تھا۔ لیکن یا اس پر وہ ان کے تدریجی منطقی سلسلہ کی کڑی ہنس بن سکتا تھا۔ کیونکہ وہ اس تمام تحریک ہی کا مخالف تھا۔ تاریخ فلسفہ میں شلار ماخر کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس نے روینٹک فلسفے کے اندر انتقادی فلسفے کی روح کو زندہ رکھا۔ ان دو فلسفوں کا اتحاد اس کی سقراطی شخصیت ہی کے اندر ممکن ہو سکتا تھا۔ کیونکہ اس کی ذات میں کامل تسلیم باطن فکر روشن کے ساتھ ساتھ موجود تھی۔ لیکن اس کا جو دعویٰ اپنے نظام فلسفہ کی نسبت تھا وہ حقیقت شلار ماخر کی شخصیت کی نسبت صحیح تھا لیکن اس کی ذات میں ایک زندہ وحدت کے اندر اعتدال کا توافق پایا جاتا تھا۔

شلار ماخر ۲۱ نومبر ۱۸۰۷ء کو وائٹل کے ایک خاندان میں پیدا ہوا اس کے دادا کی طبیعت میں آقاویت (Pietism) کی وہ انتہائی صورت موجزن ہوئی جس کے زیر اثر اس کے ذاتی وجدان نے حکمران کلیسا کے خلاف بغاوت کی اور اپنے اور اپنے کینے کے وجود کو اس بازی میں لگا دیا۔ اس کا باپ ایک علمی سیلان کا شخص تھا اور لوگوں پر علمی طور پر کچھ اثر پیدا کرنے کی ضرورت اس کی عقلیت کو زیر عنوان رکھتی تھی۔ ہرن ہیوٹز کی مذہبی زندگی سے متاثر ہو کر اس نے اپنے پندرہ سال کے بڑے کوشش میں ان کے مدرسے میں داخل کر دیا۔ بعد ازاں بارلی میں ان کی درس گاہ میں شریک کر دیا تمام عمر شلار ماخر کا اپنی نسبت یہی خیال رہا کہ جوانی میں اس نے جو سال ہرن ہیوٹز فرحت کے لوگوں میں بسر کئے وہ اس کی روحانی زندگی کے لئے نہایت اہم تھے۔ ابتدا ہی میں کسٹلے کی ایک تصنیف میں وہ اپنی نسبت کہتا ہے۔ "میرے انداز فکر کی بنیاد میری اپنی مخصوص سیرت میرا جلی تصوف اور میری باطنی تربیت ہے" اس کی ایک نہایت بنیادیں خصوصیت یہ تھی کہ خارج سے اس کو کچھ حاصل ہوتا تھا اس پر وہ اپنی شخصیت کی مہر لگا دیتا تھا۔ ہرن ہیوٹز لوگوں کی مذہبیت کی یہ خصوصیت تھی کہ اس میں ایک طرف تو گہرا تاثر اور خلوت گزینی داخل تھی اور ہر فرد اپنی روح میں مذہب کے موضوع کو حقیقی زندگی میں تبدیل کرنے کی کوشش کرتا تھا اور

دوسری طرف ہم آہنگ ارداح سے ذوق و شوق کے ساتھ میل جول بھی رکھتا تھا۔ ان خصائص کا شلایر ماحر کی طبیعت پر ایسا گہرا نقش بیٹھا کہ وہ تمام عمر نہ مٹ سکا بعد کی زندگی میں وہ اپنے فتن ایک اعلیٰ قسم کا ہرن ہو کر محسوس کرتا تھا، اعلیٰ قسم کا اس لیے کہ معمولی ہرن ہوٹروں کی زندگی اور ان کے عقاید اس کو تنگ اور محدود معلوم ہونے لگے۔ اس کے اندر ایسی زندگی کی تمنا پیدا ہوئی جو دوسرے انسانوں کے ساتھ مشترک ہو اور جس کے اندر مادی خلوت سے بہت زیادہ خرد و حیات ہو۔ سب سے زیادہ تعاضد سے عقلی اور روح تشکیک نے اس کو اپنے استادوں کی لیے جرأت و نیات سے آگے بڑھنے کی تحریک کی۔ بڑی کشمکش کے بعد اس کے والد نے اس کی اس خواہش کو پورا کر دیا کہ وہ ہالے کے دارالعلوم میں تعلیم حاصل کرے۔ یہاں پر وہ پہلے دینیات و فلسفہ متذہب سے اور اس کے بعد کائنات کے فلسفے سے واقف ہو گیا شلایر ماحر کے ارتقاء کو سمجھنے کے لیے اس بات کو مد نظر رکھنا نہایت ضروری ہے کہ رومینسک فلاسفہ کے اثر اور سائنسوں کے مطالعہ سے قبل ہی وہ اپنا معین نقطہ نظر قائم کر چکا تھا (ڈٹے نے بھی اپنی کتاب سولایر ماحر میں اس کو بیان کیا ہے) یہ کتاب نہایت دلچسپ مگر بد قسمتی سے ناممکن ہے اور شلایر ماحر کی جوانی کی یادداشتوں کی بناء پر مرثیہ کی گئی ہے) جامعہ ہالے میں اور اس کے بعد دیہات میں ایک امیر کے گھرانے میں رہتے ہوئے اور ایک چھوٹے سے قصبے میں واعظ کی حیثیت میں بسر کرتے ہوئے خلوت کے اندر مطالعہ و تفکر سے وہ اپنے مخصوص مذہبی نقطہ نظر تک پہنچا جس کے ذریعہ سے اس نے اپنے انتقادی عقل کو اپنے زندہ و مدبہ ان کے موافق بنا لیا۔ یہ نقطہ نظر ہرن ہوٹروں مذہبیت اور انتقادی فلسفہ کی باہمی کشمکش کی پیداوار تھا۔ اس نے کبھی اس اعتقاد کو ترک نہیں کیا کہ انسان کی باطنی زندگی تاثر کی زندگی ہے اور زندگی کا نقطہ ہی ایک پہلو ہے جس کے ذریعہ سے انسان اعلیٰ ترین حقیقت سے براہ راست دوچار ہوتا ہے لیکن انسانی علم کے معین شرائط و حدود کی تعلیم اس کو انتقادی فلسفہ سے ماہل ہوئی۔ اس نے کائنات سے

بھی زیادہ اس امر پر زور دیا کہ جتنے تصورات تجربے سے ماورے ہیں انکی قیمت محض علامتی ہے اس لیے نقطہ عیسوی دنیات کے تصورات ہی نہیں بلکہ توہیدی دنیات کے دلپند عقائد نے بھی اس کے نزدیک ایک نیا مفہوم اختیار کر لیا۔ شلار ماخر کی امتیازی خصوصیت جس کی وجہ سے فلسفہ مذہب کی تاریخ میں وہ ایک نہایت اہم شخص ہے۔ اس کا یہ اعتقاد ہے کہ جو بات عقلی تنقید کے نزدیک صحیح و صائب معلوم نہیں ہوتی اس کی مذہبی قیمت باقی رہتی ہے اگر وہ کسی ایسے تجربہ کا علامتی بیان ہو جس کو انسان نے اپنی طبیعت کی گہرائیوں میں محسوس کیا ہے۔ یہ وجدانی تجربہ بات اور نفس کے باطنی سانچے جن کے اندر الفاظ کبھی موزوں طور پر نہیں ڈھل سکتے۔ شلار ماخر کے نزدیک مذہب کا اصلی جوہر ہے۔ اس نے فلسفہ انتقاد کی آگ سے اپنے ایمان کے تمام خارجی اور محدود عناصر کو بھونک ڈالا اور اس خشک پوست کے جل جانے کے بعد جو مغز محفوظ رہا وہ اس کی نگاہوں میں نہایت قیمتی تھا۔ کیونکہ عقلیت کی خاشاک اس آگ سے اس کو نہیں چھو سکی لیکن اس نے کانٹ کے فلسفے کو بحسنہ تسلیم نہیں کر لیا وہ اس کو اپنی تنقید کی کسوٹی پر رکھتا رہا اور بعض اوقات اس کی تنقید ایسی شدید ہوتی تھی کہ لوگ اس کو یہ الزام دیتے تھے کہ وہ اپنے گرو کے ساتھ ناقصانی برستے رہا ہے جس کا پیرو وہ آخر تک رہا۔ اس کی تنقید اس خارجی اور سری طریقے کے خلاف تھی جس سے کانٹ نے مذہب کو اخلاقیات کے ساتھ وابستہ کیا تھا۔ شلار ماخر یہ ثابت کرتا ہے کہ خالص اخلاقی محرکات ہیں ایک ایسی ہستی کی طرف نہیں لجا سکتے جو ہمارے علم کے ماورے ہے۔ کانٹ کی اخلاقی دنیات کا قلع بتر کر کے اس نے وہی کام کیا جس کی کانٹ نے کوشش کی تھی کہ اخلاقیات کا دامن مذہبی معتقدات سے اچھڑا لیا جائے۔ آزادانہ تنقید کے بعد اپنے نظریات قائم کرنے کے بعد اس نے نیتو بی اور سبائمنوز کا مطالعہ کیا اور رومینٹک فلاسفہ سے اتفاق کیا۔ اس نے دیکھا کہ ان کے ہاں ایک معین نظریہ کائنات ہے اور یہ لوگ تمام کثرت و ثروت حیات کو ایک ایسی یکجہ صورت میں متمرکز کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو تمام خارجی حدود سے ماورے ہے۔

ان تمام اثرات کے مقابلے میں اس نے تسلیم و تنقید کو متحد کرنے کے حیرت انگیز ملکہ کو قائم رکھا جو روحانی تحفظ ذات کے ساتھ والہیت ہے کہ جن چیزوں سے روحانی غذا حاصل ہوتی ہے ان کو قبول کیا جائے اور جو اس کے برعکس ثابت ہوں ان کو رد کر دیا جائے۔ مثلاً اگر ماخز میں یہ جذبہ ہمیشہ زندہ رہا۔ اپنی عالم شباب کی تحریروں میں وہ ہر فرد کی مخصوص اہمیت پر بہت زور دیتا ہے اور تمام عمر یہ خیال اس کی طبیعت میں غالب رہا۔ اگرچہ وہ سپانٹوزا اور شیلنگ کے نظامات کی طلب حدت سے گہری ہمدردی رکھتا تھا لیکن انفرادیت پر زور دینے کی وجہ سے وہ ان سے پوری طرح متفق نہیں ہو سکتا تھا علاوہ ازیں اس کا یہ خیال بھی تھا کہ یہ نظامات علم کے حدود کے باہر قدم رکھتے ہیں اور بلا واسطہ وجدان کی اہمیت کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس کے مقابلے میں فکر و خیال کی عظیم الشان روئینگ تحریک نے اس کے لئے وسعت نظر کا سامان پیدا کر دیا اور نئے عالموں کے لئے اس کی آنکھیں کھول دیں۔ فریڈریش شلنگ ہے اس کی دوستی اس لحاظ سے اس کے لئے ایک نقطہ انقلاب ثابت ہوئی۔ اس نے دیکھا کہ اس شخص کے اندر انفرادی خودی اور تصوف کی وہ آمیزش پائی جاتی ہے جو روئینگ تحریک میں موجود تھی۔ ان دونوں کی طبیعتوں کے اختلاف کے باوجود ان کا میل جول بارور ثابت ہوا کیونکہ مثلاً اگر ماخز میں یہ بڑا ملکہ تھا کہ وہ اجنبی طبیعتوں کو بھی خوب سمجھ لیتا تھا اور ان سے جو کچھ حاصل ہو سکتا تھا ان کو اپنے مخصوص انداز حیات میں ڈھال لیتا تھا۔ شلنگ بھی اپنے اضطراب و تذبذب میں اس بات کا ہمیشہ مخالف رہا کہ فلسفے کو کسی ایک نظام میں مقید کر دیا جائے۔ شلنگ میں یہ میلان تلون کی وجہ سے تھا لیکن مثلاً اگر ماخز میں یہ بات انفرادیت کے علاوہ ذوق انتقاد نے پیدا کر دی تھی۔ مثلاً اگر ماخز نے دیکھا کہ شلنگ میں میرے میلانات موجود ہیں لیکن ہولانی اور مضطرب صورت میں ہیں۔ شلنگ کے ذریعے سے وہ روئینگ حلقے کے دیگر اراکین سے واقف ہوا اور اس کو بہت اچھا موقع ملا کہ وہ چھلکے سے مغز کو الگ کرنے کی قابلیت کو استعمال کرے اور یہ بھی دیکھ سکے کہ ان دونوں کا

باہمی تعلق کیا ہے۔ بردران شلیگل نے (Athenaum) میں جو مضمون پیا ر سے (Fragmente) چھاپے وہ ان دونوں دوستوں کے تعاون کا نتیجہ تھے۔ پہلی تصنیف جس میں شلیگل نے اپنے خیالات کو پوری طرح بیان کیا

“Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren

Verachtern” 1799۔ مذہب سے نفرت کرنے والے تعلیم یافتہ

لوگوں سے خطاب ہے۔ وہ مذہب کو علم اور اخلاقیات سے الگ کرتا

ہے اور بلا واسطہ وجدان و تاثر کو مذہب کا ماحذ قرار دیتا ہے اور یہ ثابت

کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ عقلی اخلاقی اور جمالی تہذیب و تربیت کی تکمیل

بھی اسی حالت میں ہوتی ہے جب وہ ہستی لا محدود و یاروح کائنات کے

براہ راست احساس تک پہنچ جائے جو تمام افراد اور محدود وجود و برہادی

اور سب کے لئے قیوم ہے۔ سپانٹوزا کی وہ اس لئے تعریف کرتا ہے کہ

لا محدود روح کائنات اس کی طبیعت میں جاری و ساری معلوم ہوتی ہے

وہی اس کے لئے اول ہے اور وہی آخر اور اس کا دل اس لا احصا کائنات

کے سرمدی عشق سے لبریز ہے اس کی ایک بعد کی ایڈیشن میں وہ نوولیس

(Novalis) کی مدح سرائی کرتا ہے جس کی کوشش فن لطیف کے عالم میں

وہی تھی جو سپانٹوزا کی فکر کے عالم میں۔ ان خطبوں میں اس نے مذہبی تاثر

کی یہ تعریف کی ہے کہ اس کے ذریعے سے انسان اپنی مکمل انفرادیت کے

ساتھ ایک سرمدی اور لا محدود ہستی سے وحدت کا احساس کرتا ہے لیکن

اس کے بعد دوسری تصنیف Monologen میں وہ مذہب کو صرف

انفرادیت کے نقطہ نظر سے دیکھتا ہے اور شخصی استقلال اور مخصوص ذاتی

میلان کی اہمیت پر زور دیتا ہے ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ شلاٹر ماخرا بہت ہی

سے فرد کی ایجابی اہمیت کا قائل تھا اور اسی مخصوص خیال کی وجہ سے وہ نہ صرف

سپانٹوزا اور شلیگل بلکہ کانیٹ اور فیشے سے بھی اختلاف رکھتا تھا جو

ایک ایسے عمومی اور عقلی اخلاقی قانون کو پیش کرتے تھے جو سب پر بلا امتیاز

عائد ہوتا ہے اس کے اندر یہ اعتقاد بہت راسخ تھا کہ ہر شخص انسانیت کے

جو ہر کو اپنے مخصوص انداز میں ادا کرے اور اس کی طبیعت میں عناصر کی آمیزش ایک نرے طریقے سے ہوتا کہ زمان و مکان کی وسعت اور کثرت میں حیات انسان کی تمام مختلف علقات کا انکشاف ہو سکے۔ وہ کہتا ہے کہ نوع انسان ایک رنگ و یک الطبع افراد کا مجموعہ نہیں ہے۔ ان دو تضادیں میں شلائر ماخر نے کسی قدر غیر معین اور خطیبانہ انداز میں ان اساسی افکار کو بیان کیا ہے جن کی تعمیر و تکمیل نظری اور عملی دونوں پہلوؤں سے اس کی زندگی کا خاص وظیفہ تھا۔ وہ ہر شے کو عملی نقطہ نظر سے دیکھتا تھا۔ اس کے انفرادی ترقی پر زور دینے کا یہ مطلب نہیں کہ وہ تنہائی اور خلوت کے اندر تہذیب نفس کا حامی ہے۔ اس کے نزدیک اپنی شخصیت کا پر زور اظہار ہی ایک ایسا طریقہ ہے جس سے انسان دوسروں پر اثر ڈال سکتا ہے کیونکہ کوئی شخص براہ راست دوسرے کی زندگی میں داخل نہیں ہو سکتا اس پہلو سے دیکھتے ہوئے وہ انفرادیت کو ایک ذریعہ خیال کرتا تھا۔ سقراط کی طرح عرفان نفس کی زبردست خواہش اس کو دوسروں پر اثر ڈالنے میں مانع نہیں آئی۔ واعظ کا کام اس نے انھیں دو خواہشوں کو متحد کرنے کے لئے اختیار کیا۔ وہ افراد کے قلوب میں یہ تحریک پیدا کرنا چاہتا تھا کہ وہ اپنے نفسوں اور اپنی زندگی کے باطنی اساس پر غور کریں مہرمدی اور لامحدود ہستی سے جو ان کا براہ راست تعلق ہے اس کو زندہ رکھیں اور محدود و حسی تحریکات سے آزاد رہیں۔ اس کا خیال تھا کہ مذہبی معتقدات محض علامات ہیں جو طبیعت کو گہرا کرنے اور آزاد بنانے کے عمل میں معاون ہو سکتے ہیں۔ واعظ کے منصب کا یہ مفہوم صرف ایسے ہی زمانے میں ممکن ہو سکتا تھا جو کچھ عقلیت سے اور کچھ روایتی فلسفے کی وجہ سے مسئلہ معتقدات مذہبی کی نسبت آزاد خیالی پر تھتا تھا اس پر بھی بعض لوگ شلائر ماخر سے سخت ناراض تھے کہ اس کی صحبت ایسے لوگوں سے ہے جو راسخ الاعتقاد نہیں۔ واعظوں سے اس کی طبیعت نہیں ملتی تھی اور کوئی دوسرا زمانہ ہوتا تو وہ شاید واعظ کا کام اختیار نہ کرتا۔<sup>۱۸</sup> کے ایک خط

میں وہ کہتا ہے کہ اس واعظ ہی ایک ایسا طریقہ رہ گیا ہے جس سے عام انسانوں پر کوئی شخص اثر ڈال سکے۔ بعد ازاں پرشیا کی بدقسمتی کے زمانے اور جنگ حریت کے بعد کے رد عمل کے دور میں اس نے قومی آزادی اور شخصی حریت کی حمایت میں واعظ اور تدبیر کی حیثیت سے اور کلیسائی تنازعوں کے اندر نہایت قوت اور شجاعت کا ثبوت دیا۔

۱۸۰۶ء سے ۱۸۱۰ء تک شلاٹر باغزے برلن میں جو زمانہ واعظ کی حیثیت سے گزارا اس میں اس نے وسیع پیمانے پر رنگا رنگ کی زندگی دیکھی پہلی مرتبہ رونیٹنگ فلاسفہ سے آشنا ہوا اور اپنی پہلی تصنیف شائع کی اس کے بعد سٹوٹگرت میں بحیثیت واعظ دو سال گزار کر ۱۸۱۰ء میں جامعہ ہالے میں دینیات کا پروفیسر ہو کر چلا گیا جہاں پر اس کے فلسفیانہ اور دینیاتی خطبوں نے بہت اثر پیدا کیا۔ فلسفہ یونانی خاص کر افلاطون کے مطالعہ سے جس کے مکالمات کا اس نے ترجمہ بھی کیا اس کے افق نظر کو وسیع کر دیا اور اس کے اپنے نقطہ نظر میں اور ترقی پیدا کر دیا۔ شیلنگ کے فلسفے کا اس نے بڑی مسرت سے خیر مقدم کیا اس کا اعتقاد تھا کہ اگر ایک مرتبہ تصوریت حیات فطرت کی انفرادیت کو تسلیم کر لے تو اس کو مجبوراً یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ مذہبی زندگی محض فکر اور ارادے کی زندگی سے الگ ہے اور ہو سکتا ہے کہ اس سے ایک اعلیٰ تر موجودیت (Realism) پیدا ہو جائے۔ اس کا خیال تھا کہ شیلنگ کا نظام محض صورتی ہے کیونکہ اس کے اندر نفس اور معروض یا فکر اور وجود کی وحدت محض ایک مجرد تصور سے پیدا کی گئی ہے صرف ایک زندہ تاثر سے ہم اس مخالف کے ماورے آجاسکتے ہیں۔ مزید برآں اس کی رائے یہ تھی کہ شیلنگ کے فلسفے میں فرد کی خودی پر کافی زور نہیں دیا گیا۔ لیکن ہالے میں ہائٹرشٹٹن نے شیلنگ کی تعلیم کو کسی قدر بدل کر پیش کیا تو شلاٹر باغزے اس کو اپنا ہم خیال پایا۔ فلسفہ فطرت پرستوں کی تصانیف کی نسبت بہت زیادہ آزادانہ سا بیشک مطالعہ پر مبنی ہیں ان میں اساسی خیال یہ ہے کہ تمام

فطرت کے اندر ادنیٰ ترین سے لیکر اعلیٰ ترین مدارج وجود تک زمین کے تدریجی ارتقا میں اور عضوی زندگی میں ایک طبعی سیلان انفراد (Individualising tendency) نظر آتا ہے ایک فطری وجود میں جس قدر انفرادیت زیادہ ہوتی ہے اسی قدر لامحدودیت کا رنگ بھی اس میں پایا جاتا ہے یعنی جس قدر اس کے اندر بالطبی ثروت زیادہ ہوتی ہے اسی قدر متنوعیات پر وہ حاوی ہو سکتی ہے۔ یقین کی کتاب

‘Beitrage zur innern Naturgeschichte der Erde Freiburg

1801 (زمین کی اندرونی تاریخ) میں اس انداز کا فقرہ کہ جس قدر فطرت کی لامحدودیت کسی وجود میں زیادہ ہوتی ہے اسی قدر وہ منفرد ہوتا ہے۔ شلار ماخر کی نظر سے ادھل نہیں رہ سکتا تھا۔ اس کے بعد کی ایک تصنیف میں علم کی نسبت عام تصورات کو پیش کیا گیا ہے شلار ماخر کو سلفن کا فلسفہ نہایت پسند تھا اور شاید جیسا کہ اس کتاب کے ایک اقتباس سے مترشح ہوتا ہے تو شلار ماخر کا اس پر اثر بھی تھا۔ ٹرینا کی لڑائی نے ہالے میں شلار ماخر کے کاروبار کو ختم کر دیا۔ اس کے بعد وہ برلن چلا گیا جہاں اس نے اپنے عقولوں سے لوگوں میں بہت اور قومی احساس پیدا کرنے کی کوشش کی جرمنی کا تو بھی اسیا جن لوگوں کا رہن منت ہے ان میں شلار ماخر کا نام نامی بھی ایک نمایاں حیثیت رکھتا ہے جب جامعہ برلن کی بنا ڈالی گئی تو شلار ماخر کو دینیات کا پروفیسر مقرر کیا گیا لیکن وہ فلسفہ اور تاریخ فلسفہ پر بھی درس دیتا رہا۔ اس کے علاوہ وہ عقولوں سے زیادہ وسیع حلقوں پر بھی اثر ڈالتا رہا اس کے بعد رجعت کے زمانے میں اپنی سیاسی آزاد خیالی کی وجہ سے وہ معتوب بھی ہوا اور یہاں تک فوجت پہنچی کہ وہ ڈاک کے ذریعے اس ڈر سے خطوط بھی نہیں بھیج سکتا تھا کہ شاید وہ راستے میں کھول لئے جائیں۔ حکومت کو یہ بات بھی ناگوار تھی کہ وہ کلیسائی امور میں دخل دیتا ہے۔ شلار ماخر خود اصلاح یا نفع کلیسا کا رکن تھا لیکن اس کا زاویہ نگاہ کچھ اس قسم کا تھا کہ وہ اختلاف عقائد کو زیادہ



اہمیت نہیں دیتا تھا۔ وہ بادشاہ کی اس تجویز کا حامی تھا کہ پروٹسٹنٹوں کے دو فرقوں میں اتحاد قائم کیا جائے لیکن وہ ان کو جبر سے متحد کر سنے کا مخالف تھا۔

یہ ایک ناگزیر امر تھا کہ جیسے جیسے دینیاتی اور کلیسائی امور میں اس کا انہماک زیادہ ہوتا گیا ویسے ویسے اس کے بیانات میں دین قائمہ کے عقائد کا حصہ بھی بڑھتا گیا۔ یہ امر اس کے خطبوں کی بعد کی ایڈیشن میں اور اس کی خاص تصنیف (Der christliche Glaube) (مسیحی ایمان) سے صاف طور پر واضح ہوتا ہے۔ اصلاح کلیسا سے لے کر آج تک پروٹسٹنٹ دینیات میں اس سے بہتر کتاب تصنیف نہیں ہوئی لیکن اس کتاب میں کہیں نظر نہیں آتا کہ اس نے اپنے پہلے اصولوں سے انحراف کیا ہو اس کا خود بھی یہی اعتقاد تھا کہ یہ اس کے سابقہ اصولوں کی بنا پر لکھی گئی ہے۔ دینیات پر اپنی کتاب کا خاکہ مرتب کرنے کے بعد اس نے اپنی جوانی کے زمانے کے ایک دوست کو لکھا "انحراف میں نے اپنے آپ کو اس کے لئے راضی کر لیا کہ میں دینیات متداولہ پر ایک کتاب لکھوں۔ اس کتاب سے تم کو معلوم ہو جائے گا کہ اپنی تصنیف خطبات مذہبی کے بعد میں نے اپنے خیالات میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں کی۔ اس کے کچھ سال بعد خطبات کی تفسیری ایڈیشن کے شائع ہونے پر بھی اس نے اسی قسم کے الفاظ کہے۔ وہ پائیتزم (Pietism) سے اور اس کی نسبت لوگوں میں جو اعتقادات پیدا ہو گئے تھے، ان سے شدید مخالفت رکھتا تھا۔ اپنی جوانی میں مذہبی زندگی کے احیاء کا جو خواب اس نے دیکھا تھا، یہ اس کی تعبیر اور اس کے ایفاء کی صورت نہیں تھی۔ پہلے اس کا ارادہ یہ تھا کہ وہ مذہب کی نسبت یہ تسلیم کرائے کہ وہ روحانی زندگی کے تمام واسطوں کے لئے ضروری ہے۔ اس کے بعد اس کو خیال ہوا کہ پروٹسٹنٹ مذہب کا احیاء ہونا چاہئے۔ جامعہ ہولن کی تاسیس پر وہ بہت خوش ہوا کیونکہ اس کا خیال تھا کہ وہ یہاں اہل دینیات کا ایسا گروہ پیدا کر سکیگا جو پروٹسٹنٹ مذہب میں ایک

نئی جان ڈال کر اس کو جدید ضروریات کے مطابق طے کرنا سکیم گاجن خیالات پر وہ اس گروہ کو قائم کرنا چاہتا تھا وہ حقیقت میں وہی تھے جن کا اظہار وہ خطبات میں کر چکا تھا۔ لیکن خود اس کا یہ کہنا کہ اس کے خیالات میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی اس کی صداقت کی دلیل نہیں ہو سکتا۔ زیادہ خورد کرنے سے اس کی پہلی تصانیف اور آخری تصنیف میں مفصلہ ذیل فرق معلوم ہوتا ہے۔ جن باتوں کو پہلے اس نے خطیبانہ انداز میں بیان کیا تھا اور محض اساسی اصول کے طور پر پیش کیا تھا ان کو اس نے اپنے نظریہ علم اور اخلاقیات کی تکمیل کے بعد زیادہ معین و مکمل صورت میں ادا کیا جب کہ دینیات پر گہری نظر ڈالنے سے اس کو اچھی طرح یہ علم ہو گیا تھا کہ مذہبی تاثر نے عیسائیت میں تاریخی حیثیت سے اپنے آپ کو کن کن شکلوں میں ظاہر کیا ہے۔ اس نے اپنے اس خیال کو کبھی ترک نہیں کیا کہ مذہبی اعتقاد باطنی تاثرات پر غور و فکر کا نتیجہ ہیں۔ لیکن معتقدات کی بالتفصیل تشریح کرتے ہوئے بھی وہ یقینی طور پر یہ فیصلہ نہیں کر سکتا تھا کہ خالص مذہبی عناصر اور خرافاتی عناصر کے درمیان حد فاصل کہاں پر قائم کی جائے۔ بلان (Blank) کے نام پر ۲۳ مارچ ۱۸۸۱ء کے ایک خط میں وہ ان کی تفریق باطنی اور خارجی اعتقاد

میں کرتا ہے (Immanent Dogma and transcendent or mythical

(Dogma)۔ باطنی اعتقاد سے غالباً اس کی مراد وہ تصورات ہیں جو مذہبی

تاثر کے ساتھ لاینفک طور پر وابستہ ہوتے ہیں۔ خارجی اعتقاد اس کے ہاں خرافی اعتقاد کے مرادف ہے۔

شلاٹر باخو کے فلسفہ مذہب کی خالص اہمیت اور اس کی دیرپا خصوصیت یہ ہے کہ اس نے مذہب کے اندر تاثر اور تصور کے باہمی تعلق کی نسبت نہایت وضاحت پیدا کر دی۔ یہ صحیح ہے کہ اس نظریہ کے منطقی نتائج اس کو راسخ الاعتقاد ہی سے اس قدر دور لے جاتے جس قدر دور کہ وہ اپنے تئیں نہیں سمجھتا تھا۔ اس کو یہ اچھی طرح معلوم تھا کہ دوسرے لوگ اپنے آپ کو اس سے اتنا قریب نہیں سمجھتے جتنا کہ وہ

ان لوگوں سے اپنے آپ کو قریب سمجھتا ہے۔ دونوں طرف کے انتہا پسندوں نے جب اس کے خیالات کی غلط تائید کی اور اس کی سخت مخالفت کی تو آخر عمر میں اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ۱۸۳۲ء کے ایک خط میں جو راسٹل کے نام ہے اس نے مفصلہ ذیل الفاظ لکھے ہیں: "اپنے دل میں اپنے آپ کو بہت سے ایسے لوگوں سے متفق پاتا ہوں جو اپنے آپ کو مجھ سے بہت دور خیال کرتے ہیں اور یہ خیال میرے لئے ایک خاص قسم کی تازگی اور قوت کا باعث ہے۔ یہ شلارٹز مائیر کی طبیعت کے روٹینک عنصر کی وجہ سے ہے کہ وہ اس عظیم فرق کو نظر انداز کر دیتا ہے جو مذہبی اعتقادات کو انسانی تاثر کی علامات سمجھنے اور ان کو حقائق ازلیہ کا صحیح اظہار سمجھنے میں پایا جاتا ہے۔ مذہبی مظاہر کی گہری سمجھ میں وہ دو مردوں سے بہت آگے نکل گیا لیکن اس نے مذہب کی ماہیت اور اس کا جو مقام مقرر کیا وہ روایتی ایمان اور قدیم الاعتقادی سے بالکل الگ تھا۔ اس قسم کے خیالات رکھتے ہوئے جانفشانی سے کلیسا کی خدمت کرنا اسی کی سقراطی شخصیت کا کام تھا۔ نوجوانی ہی میں اس کو اس بہتان سے اپنی بریت ثابت کرنی پڑی کہ وہ بددیانتی سے خواہ مخواہ کلیسیائی مذہب اور فلسفہ دونوں سے اپنی موافقت ظاہر کرتا ہے۔ اس کے جواب میں اس کو فخر سے یہ کہنا پڑا کہ اگر میں وعظ کہنے کو اپنا خاص کام نہ سمجھتا اور اس میں مجھ کو وہی مسرت حاصل نہ ہوتی تو میں اپنی قابلیت سے زندگی کے اور شعبوں میں بھی کامیاب ہو سکتا تھا۔ اس پیشے کو میں نے کسی خارجی منفعت کے خیال سے اختیار نہیں کیا۔ اپنے مذہب اور اپنے فلسفے کے باہمی تعلق کی نسبت وہ کہتا ہے: "مجھے کامل یقین ہے کہ وہ دین میرے اندر ہے جس کی اشاعت کو میں اپنا فرض جانتا ہوں خواہ میرا فلسفہ میرے اکثر سامعین کے خیالات سے مختلف ہی کیوں نہ ہو کوئی اور نے مصلحت اندیشی میری طبیعت میں نہیں ہے اور نہ ہی یہ بات ہے کہ میں اظہار صداقت میں اس کا کوئی حصہ دل میں چھپائے رکھتا ہوں

اور اس کو من وعن بیان نہیں کرتا۔ میں بے کم و کاست الفاظ کی طرف دہی معنی منسوب کرتا ہوں جو ہر ایسا شخص منسوب کرے گا جس کو مذہبی تفکیر میں انہماک ہو۔ اس بیان سے اس کی ایک خصوصیت کا اظہار ہوتا ہے کیوں اس سے یہ پایا جاتا ہے کہ مذہبی تصورات کا فرق فلسفیانہ یا نظری فرق ہے اور مذہبی تصورات کمال تاثر میں جو صورت و معنی اختیار کرتے ہیں وہ معمولی حالتوں سے الگ ہوتے ہیں۔ وجدان اپنے نقطہ کمال پر یا نحو و صورت آخری کرتا ہے یا روایتی صورت پر قبضہ کر کے ان کو ذریعہ اظہار بنا لیتا ہے یہی عقائد آخری کا سرچشمہ اور مذہب کی پیدائش کا وقت ہوتا ہے مثلاً آخر کے نزدیک ہی اصل مذہب ہے۔ یہی ایسی بہت سی راہوں کا نقطہ اتصال ہے جو یہاں سے منفرج ہو کر متخالف سمتوں میں جاتی ہوئی نظر آتی ہیں۔ مثلاً آخر کو برلن میں گوڈیش کے لوگوں کی مخالفت اور حکومت کی ناراضگی کا سامنا کرنا پڑا لیکن اس کی تلافی کا سامان یہ تھا کہ اس کی خانگی زندگی بڑے امن و سکون کی تھی۔ اس نے تھوڑے روز بیمار رہنے کے بعد ۱۲ فروری ۱۸۳۲ء کو وفات پائی عرض الموت میں بھی اس کا داغ بال کمال صاف و صحیح تھا اور وہ آخر تک آزادانہ طور پر چل کر تار ہا۔

## (ب) منطق اور اخلاقیات

مثلاً آخر کے نزدیک مذہبی تاثر اور علمی فکر میں جو موافقت ہے اس پر غور کرنے کے لئے یہ بہتر ہو گا کہ ہم یہ دیکھیں کہ (۱) وہ فکر کے ذریعے سے کس طرح ان نتائج پر پہنچا جن سے مذہبی تاثر کی آزادی باقی رہتی ہے، (۲) کس نے مذہبی تاثر کے راستے سے کس طرح ایسے نتائج حاصل کرنے کی کوشش کی جن سے فکر کی عملداری میں خلل نہیں آتا۔

اپنی تعلیمات میں وہ کانٹ اور شیلنگ کے مین مین راستہ اختیار کرتا ہے۔ اس نے صاف طور پر دیکھا کہ شیلنگ حد و علم کے ماورائے جاتا ہے

اور اپنی منطق میں اس نے ان حدود کے تعین کی ایک نازہ کوشش کی۔ (dialectic) سے اس کی مراد فنِ تفلسف کے اصول کا نظریہ ہے۔ یہ فلسفے کا مقدمہ اور اس کی تہذیب ہے۔ فلسفے کا کام یہ ہے کہ تمام علم کے باہمی ربط کی تحقیق کرے اور منطق فنِ علم کے شرائط پر بحث کرتی ہے یہ شرائط وہ ہیں۔ علم کے لئے یہ ضروری ہے کہ چیز کی تصویر دیگر تصورات سے وابستہ ہو اور ہر چیز کی تصویر کے مطابق ایک حقیقی وجود ہو۔ یہ دو شرطیں ایک دوسری سے الگ نہیں ہو سکتیں۔ اگر علم صحیح ہے تو وجود کے بھی اسی طرح اونٹے اور اعلیٰ مدارج ہونگے جس طرح کہ ہمارے تصورات میں پائے جاتے ہیں جس طرح اعلیٰ تصورات میں اونٹے تصورات کی اساس پائی جاتی ہے اسی طرح اعلیٰ ہستی میں کوئی ایسی اساس یا قوت ضرور ہوگی جو اونٹے ہستیوں کی کثرت مظاہر میں منکشف ہوتی ہے۔ ایسے ہی تفصیلاً میں تصورات کا جو ربط پایا جاتا ہے وہ موجودات کے حقیقی ربط تغلیلی کے مطابق ہونا چاہیے۔ علم اور وجود کی موافقت کے مسئلے ہی میں خاص طور پر شلار ماخر کا نقطہ سے اختلاف رکھتا ہے شلار ماخر کے اندر وجود میں مستغرق ہو جانے کا ردِ ٹنک جذبہ موجود تھا جس کی وجہ سے وہ کانٹ کی انتقادی مشکلات پر سے باسانی عبور کرتا ہے لیکن جب وہ حدودِ علم کا تعین کرتا ہے تو کانٹ کا ہرننگ معلوم ہوتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس کے نزدیک فکر اور وجود کا ہم عین ہونا تمام علم کے لئے شرطِ مقدم ہے لیکن یہ شرطِ مقدم خود علم نہیں بن سکتی اگرچہ دیگر رویننگ فلاسفہ اس کو اعلیٰ ترین علم خیال کرتے تھے شلار ماخر کی رائے میں شیلنگ کی یہ کوشش کہ علم اور وجود کا ہم عین ہونا ثابت کیا جائے کم و بیش اصطفا ف و تنظیم سے آگے نہیں بڑھ سکی۔ شلار ماخر بھی یہاں پر کانٹ کے نظریہ تصورات کو لیتا ہے اور تصور (Idee) کی یہ تعریف کرتا ہے کہ وہ فکر کے حدود کی طرف ایک مبہم اشارہ ہے اور فکر کا ان حدود سے پرے جانا تو درکنار وہ ان تک بھی نہیں پہنچ سکتا۔ ہمارا تمام علم دو عناصر پر مشتمل ہوتا ہے ایک عنصر عینی و ظاہر سے تعلق

رکھتا ہے اور اس کا آخذ ہمارا تجربہ اور حواس ہیں اور سرعصر عقلی ہے اور ترکیب و فکر کے ملک سے وابستہ ہے۔ ان دو عنصروں میں سے کسی ایک کو بھی ترک نہیں کر سکتے تجربیت کا یہ دعویٰ راست ہے کہ کسی تصور میں جزئی اشیاء کا تمام وجود نہیں آسکتا لیکن جزئی اشیاء کو کل وجود خیال کرنا بھی غلط ہے۔ نقل کا یہ دعویٰ صحیح ہے کہ تمام جزئی ہستیوں کی اساسی اصل تمام علم و وجود کے مآخذ میں ہوگی لیکن جب وہ یہ یقین کرتا ہے کہ وہ ترکیب اور استخراج کے طریقے سے اس انتہائی مصدر سے تمام جزئی اشیاء کا اشتقاق کر سکتا ہے تو وہ علم اور وہم کے مابین گھومنے لگتا ہے۔ شعوری یا غیر شعوری طور پر تمام علم کے لئے یہ شرط مقدم ہے کہ خدا علم اور وجود کی وحدت ہے لیکن اس تصور سے ہم محض ایک صورتی خاک تیار کر سکتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی کائنات کا تصور بھی وابستہ ہے جو تمام موجودات کی کلیت کا تصور ہے جس طرح خدا کا تصور ایک صورتی نقطہ آغاز ہے اسی طرح کائنات کا تصور ایک صورتی نقطہ انجام ہے جس کی طرف ہمارا علم متواتر بڑھتا رہتا ہے گو وہ کبھی اس تک نہیں پہنچ سکتا۔ نقطہ ابتدا کی طرح نقطہ انجام بھی کبھی ہمارے لئے حقیقی علم نہیں بن سکتا۔ جس طرح ہمارا ہر قسم کا علم تجربے اور ترکیب کے تعامل پر مبنی ہوتا ہے اور ان دونوں کی باہمی نسبت بدلتی رہتی ہے اسی طرح ہمارا ہر شے کا علم اس نقطہ ابتدا اور نقطہ انتہا کے مابین نہیں نہ کہیں واقع ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے ہمارا تمام علم ہنگامی اور عارضی ہوتا ہے۔ علمی تنقید کا کام یہ ہے کہ وہ ہمارے حاصل کردہ معلومات کا علم کے نصب العین سے مقابلہ کرتی رہے۔ نظری حلقے میں یہ معیار ویسا ہی ہے جیسا کہ عملی زندگی میں ضمیر۔ علم کا کہیں مطلق اتمام نہیں ہو سکتا۔ علاوہ ازیں فکر اور تجربے کے مذکورہ بالا تعلق سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ جب فلسفیانہ نظامات محدود و کو محدود سے اخذ کرنا چاہتے ہیں اور ہستی لامحدود کی باطنی طبیعیات کا تعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو ایک نامکن حصول مقصد ان کے پیش نظر ہوتا ہے۔

افراد کی وحدت کا وجدان فقط مذہبی تاثر کے اندر ہو سکتا ہے یہ وحدت سائنس کی گرفت میں نہ ایک اصول کے طور پر آسکتی ہے اور نہ ایک کلیت کی صورت میں۔ ہاں یہ تاثر جن صورتوں اور مثالوں میں اپنا اظہار کرتا ہے ان پر علمی تنقید ہو سکتی ہے۔ خدا کے تصور کے لئے صرف ایسی تشبیہیں جائز ہو سکتی ہیں جن سے خدا اور کائنات کے تصورات کا فرق بھی ظاہر ہو اور ساتھ ہی یہ بھی ظاہر ہو کہ یہ دو تصورات الگ الگ بھی نہیں ہو سکتے اور یہ دونوں تصورات باہم اضافی ہیں کائنات کے بغیر خدا نہیں ہو سکتا اور خدا کے بغیر کائنات نہیں ہو سکتی۔ فنِ فلسفہ ان تمام مشیلوں کو جائز قرار دے سکتا ہے جو اس قاعدہ کی خلاف ورزی نہ کریں لیکن جس طرح اس فن کے رو سے عقلی فلسفہ اس مسئلے میں ترتیب تصورات سے آگے نہیں جاسکتا اسی طرح مذہبی تصور بھی تشبیہ و تمثیل سے آگے نہیں بڑھ سکتا مثلاً شخص کا لفظ خدا کے لئے فقط مجازاً ہی استعمال ہو سکتا ہے اسی طرح قوت وغیرہ کی اصطلاح اگر خدا کے لئے استعمال کی جائے تو شخص مجازی ہوگی۔ انکارِ خدا میں اکثر ادواتِ منکر کا مطلب صرف یہی ہوتا ہے کہ وہ خدا کے لئے تمثیل اور انسانی تشبیہ کی صحت کو تسلیم نہیں کرتا۔

جس طرح فکر اور وجود کی وحدت ہر قسم کے علم کے لئے شرطِ مقدمہ اسی طرح ارادے اور وجود کی وحدت تمام عمل کے لئے شرطِ مقدمہ ہے۔ جس طرح اگر فکر اور وجود کے درمیان کوئی نقطہ اتصال نہ ہو تو علم ناممکن ہوگا اسی طرح ہستی کے اندر اگر ارادہ مطلقاً اجنبی اور الگ تھلک ہو تو عمل ناممکن ہوگا۔ خارجی دنیا ہمارے ارادے سے مداخلت پذیر ہوئی چاہیے اور ایسی ہونی چاہئے کہ ہمارا ارادہ اس کو اپنے نصب العین کے مطابق ڈھال سکے۔ ارادے اور وجود کی وحدت کا تصور تمام ضمیر کی تہ میں پایا جاتا ہے جو فکر اور وجود کی وحدت سے مختلف قسم کا نہیں ہو سکتا، اور اس کی طرح یہ بھی علمی تصور کے سانچے میں نہیں ڈھل سکتا۔

یہ خیال منطوق کو اخلاقیات کی طرف لے جاتا ہے جس کا مقام شرائطِ مآخر

کے نظام میں مفصل ذیل ہے۔ وجود کے ساتھ فکر اور ارادے کی وحدت تمام علم و عمل کے لئے شرط مقدم ہے۔ وجود کے مختلف مدارج معلومہ میں ان دو عنصروں میں سے کوئی نہ کوئی غالب ہوتا ہے۔ وجود کے اس پہلو کا علم جس میں وجود فکر اور ارادے پر غالب ہوتا ہے یا فطرت عقل پر غالب ہوتی ہے طبیعیات کہلاتا ہے جو دو حصوں میں منقسم ہے تجربی طبیعیات اور عقلی طبیعیات۔ وجود کے اس پہلو کا علم جس میں فکر اور ارادے کے تقوق ہوتا ہے یا عقل کو فطرت پر غلبہ ہوتا ہے اخلاقیات کہلاتا ہے جس کے دو حصے ہیں تجربی اخلاقیات اور عقلی اخلاقیات لیکن یہ تقابلات محض انسانی ہیں کیونکہ عقل اور ارادے کے بغیر فطرت کا بھی وجود نہیں ہو سکتا۔ فطرت بھی اونے درجے کی اخلاقیات ہے جس میں ارادے کا اظہار تدریجی مدارج میں ہوتا ہے۔ نباتات اور حیوانات سے ترقی کرتے ہوئے اعلیٰ ترین صورت یعنی انسان تک فطرت اپنے ارادے کو ایک سلسلے میں نئی ہر کرتی ہے۔ فطرت اور عقل کی وحدت کے بغیر اخلاقیات بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ اخلاق بھی اس کی ترقی یافتہ صورت ہے جو فطرت کے اندر بھی کار فرما ہے۔ اس مقام پر شلارٹو نے محسوس کیا کہ فلسفہ کا فلسفہ فطرت اس کی تعلیم کا ایک ضروری تکملہ ہے۔ وہ کانٹ اور فیش کی طرح اخلاقیات اور فطرت کو باہم متخالف بنانا نہیں چاہتا تھا۔ اس نے (Kritik der bisherigen Sittenlehre 1803) و سابقہ اخلاقیات پر تنقید ہی میں یہ تقاضا کیا تھا کہ اخلاقیات کا تمام علم کے ساتھ تعلق پیدا کرنا چاہیئے اور اس میں وہ سپانٹوز اور فلاحیوں کو مثال کے طور پر پیش کرتا ہے۔ اس پر بہت زور دیتا ہے کہ اخلاقی ترقی کا کوئی مطلق آغاز نہیں ہو سکتا ایک اضافی موافقت یا ہم آہنگی جو اخلاق کی اساس ہے ہمیشہ سے موجود ہوتی ہے جو فطرت میں بھی پائی جاتی ہے اور دوسری طرف اخلاق کا نقطہ آغاز بھی بن سکتی ہے۔ اس طرح سے اخلاق کا تعلق نہ صرف فطرت سے قائم ہوتا ہے بلکہ تاریخ سے بھی، کیونکہ



ہر قسم کی اخلاقی ترقی ارتقاء کے نوع کے کسی نہ کسی مقام پر شروع ہوتی ہے۔ ایک فرد جن اعضاء کو لے کر پیدا ہوتا ہے پہلی نسلوں کی مشق کے نتائج ان میں موجود ہوتے ہیں۔ اگرچہ شلار ماخر کا نظریہ ارتقاء زیادہ تر تعمیر فکر کا نتیجہ ہے اور اس میں تقوریت کا انداز پایا جاتا ہے لیکن یہاں پر اس نے ایک ایسے نقطہ نظر کی طرف اشارہ کیا ہے جس پر جدید حیاتیات میں اکثر بحث کی گئی ہے لیکن اس کی رائے یہ ہے کہ اس قسم کا ارتقاء نوع صرف انسان میں ہوا ہے دیگر حیوانات اپنی حالت پر قائم رہتے ہیں فطرت کے اندر بھی ایک عمل ترقی جاری رہتا ہے لیکن ایک نوع سے دوسری نوع کی طرف کوئی حقیقی عبور نہیں ہوتا۔

اخلاقی ارتقاء کا فطرت سے باہمی تعامل کا تعلق ہے۔ اخلاقی عمل میں کچھ تو تنظیم اور صورت بندی ہوتی ہے اور کچھ وہ اپنا نتیجہ تشبیہوں اور علامتوں میں کرتا ہے۔ انسان کی فطرت پر تصرف حاصل کرنے کی کوشش پہلی قسم کی فعلیت ہے۔ ایک فرد فطرت خارجی کے ایک جزو کو لیتا ہے اور اس پر کوئی اصلاحی عمل کر کے اس کو اپنی ملکیت بنالیتا ہے اور بہت سے انسان مگر باہمی حقوق کی حفاظت کے لئے ایک جماعت بنا لیتے ہیں اور باہمی اختلاف کو محفوظ کر لیتے ہیں۔ علامت سازی کی فعلیت میں وہ تمام طریقے داخل ہیں جن میں انسان اپنی روحانی زندگی کو بیان کرتا ہے۔ اور اس طرح سے دنیا کے اندر ایک ایسی چیز لاتا ہے جس کی قدر و قیمت یہی ہے کہ وہ باطنی زندگی کی ایک صورت اظہار ہے۔ ایک فرد کی زندگی میں اس کوشش کا اظہار اس طرح ہوتا ہے کہ مذہب کا جذبہ اپنے لئے تاثر کے شاعرانہ انداز ہائے بیان مہیا کرتا ہے کیونکہ تاثر بحیثیت تاثر کسی طرح ایک سے دوسرے کی طرف منتقل نہیں ہو سکتا۔ صرف فن لطیف ہی ایک ایسا واسطہ ہے جس کے ذریعے سے مخصوص انفرادی زندگی کے تاثرات کا اظہار ہو سکتا ہے۔ انسانوں میں باہم روحانی اختلاف صرف اسی واسطے سے ممکن ہو سکتا ہے۔ فن لطیف کا مذہب سے وہی تعلق ہے جو

زبان کا سائنس سے ہے۔ ان خاص معنوں میں ہر فرد ایک لحاظ سے لازماً آرٹسٹ ہوتا ہے۔ علامت سازی کی عمومی صورت وہ علم ہے جو شعوری زندگی کے مشترک اور انتقال پذیر عناصر کو بیان کرتا ہے اس طرح سے تہذیب کا تمام ارتقا اخلاقی ارتقا کا ایک جزو ہے۔ اس طرح سے اخلاق محض شعوری اور نفسی ہونے سے جس کی کانٹ اور فٹے کے ہاں بڑی اہمیت ہے، آزاد ہو جاتا ہے۔ اپنے Monologen میں شلار ماخر کو ابھی تک یہ بات بہت ناگوار معلوم ہوتی ہے کہ مادی تہذیب کو انسان کی زندگی میں اس قدر دخل ہے اور زندگی کا اس قدر حصہ اس میں صرف ہو جاتا ہے اور فقط علامات کے ذریعے سے اپنی شخصیت کے اظہار کی کوشش کو وہ اخلاقی سمجھتا ہے۔ لیکن بعد میں اس نے ان دونوں کو ملانے کی کوشش کی اور اس خیال پر پہنچا کہ علامات سے اظہار شخصیت کی کوشش میں اگر فطری حالات و مقاصد کو نظر انداز کیا جائے تو یہ ایک قسم کی تنگ نظری ہے اور تہذیب کی ایسی تنظیم جس میں علامات کو پس پشت ڈال دیا جائے معاشرتی یک طرفگی ہے۔

شلار ماخر کی اخلاقیاتی تصانیف میں نفسی کشمکشوں کے گہرے مطالعہ کا پتہ نہیں چلتا وہ اخلاقی زندگی میں نازک مقامات پر غور کرنے کی بجائے فقط اخلاقی عمل کو مبہن کرتا ہے حالانکہ اس کی اخلاقیات کی یہ ایک امتیازی خصوصیت ہے کہ اس میں شخصیت فرد کی اہمیت کو بڑی وضاحت سے بیان کیا گیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ وہ کانٹ اور فٹے کے ساتھ اس امر میں اتفاق کرتا ہے کہ عقل تمام انسانوں میں ایک ہی ہے لیکن وہ اس کے ساتھ یہ اضافہ کرتا ہے کہ جو کچھ تمام انسانوں میں مشترک ہے وہ فرد کی تمام فطرت پر حاوی نہیں ہوتا۔ اگر ایک نوع افراد کی کثرت پر مشتمل ہوتی ہے تو ہر فرد اپنی زندگی میں اخلاقی قیمت اسی طرح پیدا کر سکتا ہے کہ وہ اس مشترک انسانی فطرت کو کسی انوکھے اور نادہ طریقے سے ادا کرے۔ اخلاقی زندگی میں ہر فرد کی زندگی میں ایک ایسا پہلو ہوتا ہے جس کو دوسروں

پر عائد نہیں کر سکتے اور جو دوسروں کے لئے صلیح بھی نہیں ہوتا۔ اگر کسی شخص کے عمل میں اس کی مکمل شخصیت کا اظہار نہیں ہوا تو اس کا کل ناقص رہ گیا ہے کہ وہ اس کی اس انفرادیت کی وجہ سے ہر شخص کی زندگی میں ایسی باتیں دیتی ہیں جن کا فیصلہ وہ فقط خود ہی کر سکتا ہے۔ لیکن خود اپنا ذاتی بن سیکھنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ خود اپنا معلم بھی بن سکتا ہے۔ شخصیت کے تصور میں صرف یہی نہیں ہے کہ ایک فرد دوسروں سے الگ ہے بلکہ یہ بھی ہے کہ وہ دوسروں کے ساتھ زندگی بسر کرتا ہے۔ Monologen ہی میں شلاٹر نے یہ اصول قائم کیا تھا کہ جہاں محبت نہیں وہاں تہذیب نہیں ہے جس قدر کوئی شخص اپنے مخصوص میلان سے واقف ہو اسی قدر اس کے لئے ضروری ہے کہ دوسروں کی ابتدائی خصوصیتوں کا بھی اس کو احساس ہو۔ اس کے لئے تخیل درکار ہے۔ عام طور پر انسان کو نوع کا ایک فرد ہونے کی حیثیت سے اپنے مخصوص میلان سے واقفیت ہوتی ہے۔ بعد ازاں شلاٹر نے اس نے تقسیم کار پر بھی زور دیا جس کے مطابق ہر شخص اپنی فطرت کے موافق کام اختیار کر سکتا ہے۔ الگ ٹھکانے رہنے سے اور تنگ دائروں کے اندر محدود رہ کر کسی شخص کی انفرادیت مکمل نہیں ہو سکتی شلاٹر نے انفرادیت کی قدر و قیمت کا اندازہ اپنے ذاتی تجربہ سے کیا مختلف شخصیتوں کے دریافت کرنے اور ان کے ساتھ مختلف برتاؤ کرنے میں اس کو غیر معمولی دسترس حاصل تھی۔ ہنریٹ ہرتز (Henriette Hertz) کو ۱۸۷۱ء میں ہرتز کے ایک خط میں وہ لکھتا ہے کہ میں کسی ایسے شخص کو جو کوئی مخصوص میلان رکھتا ہے اور انسانی فطرت کے کسی پہلو کا نمائندہ ہے بے مصرف نہیں سمجھتا۔ اپنی اخلاقیات میں وہ اس کو فرض قرار دیتا ہے کہ ہر شخص میں کچھ انوکھی بات ہو اور وہ اپنے مخصوص انداز میں اس کو اسے اسی طرح سے فطرت کے میلان انفرادیت کو ترقی ہو سکتی ہے۔

علمی رسالوں کے ایک سلسلے میں اس نے فرض نیکی اور خیر کے اسامی اخلاقیاتی تصورات پر بحث کی اور یہ بتایا کہ یہ اخلاق کے موضوع کے مختلف

جسے نہیں ہیں بلکہ اخلاق ایک ہی چیز ہے جس کو مختلف پہلوؤں سے دیکھا گیا ہے۔  
خیر کا تصور شلاٹر ماخر کے لئے روح یا عقل فطرت کے کمال تحقق کا مرادف ہے  
(جو تنظیم اور علامت سازی کے ذریعے سے ہوتا ہے۔) یہی اخلاق کی اصلی بنیاد  
ہے کیونکہ فرض یا نیکی کی تعمیر اسی پر قائم ہو سکتی ہے۔

## (ج) ایمان اور علم

منطق اور اخلاقیات میں شلاٹر ماخر نے یہ بتایا ہے کہ فکر اور ارادہ  
اپنے قوانین کے مطابق ترقی کر کے کہاں تک پہنچ سکتا ہے اور کیا حاصل  
کر سکتا ہے۔ مذہب اس کے نزدیک انسان کی روحانی زندگی کی تیسری  
بڑی شکل ہے اس کا ماخذ اور مقام تاثر ہے اور وہ دو بھری صورتوں سے  
آزاد ہو کر اور ان کی ترقی میں مداخلت کئے بغیر اپنے مخصوص قوانین کے  
مطابق ترقی کر سکتا ہے لیکن زندگی کی کمال ہم آہنگی اور موافقت مذہب  
ہی میں پہنچ کر پیدا ہوتی ہے۔

اپنی کتاب (Reden) خطبات مذہب میں شلاٹر ماخر مخصوص طور پر  
دو نقاط نظر پر بحث کرتا ہے (۱) وہ جس میں مذہب کو ایک نظریہ یا مسلم  
خیال کیا جاتا ہے خواہ وہ وحی کی بنا پر ہو اور خواہ عقل کی بنا پر (۲) وہ  
جس میں مذہب کو اخلاق کا محض ایک ذریعہ تصور کیا جاتا ہے۔ اس کے  
زویک مذہب اس بلا واسطہ تصور پر مشتمل ہے کہ ہر محدود ہستی اپنی حیات  
و قیام کے لئے لا محدود ہستی پر منحصر ہے اور ہر شے جو زمان میں ہے اس  
کی رگ جان سرمدیت سے ملی ہوئی ہے۔ علم تدریجاً ایک خیال سے  
دوسرے کی طرف اور ایک منظر سے دوسرے کی طرف عبور کرتا ہے۔  
اور ارادہ مخصوص مقاصد کی طرف بڑھتا ہے لیکن تاثر اپنی ذات پر قائم  
رہتا ہے۔ اور تمام اعضاء سے بالاتر ہوتا ہے۔ علم اور عمل کا مدار مخصوص  
قابلیتوں پر ہے۔ ان دونوں میں انسان یکطرفہ ہو کر ایسی اشیاء پر عمل کرتا ہے

جو اس کی اپنی ذات سے الگ اور مختلف ہوتی ہے۔ لیکن تاثر میں ایک نازک اور لامحدود محرک ہوتی ہے جس میں ہر ایک کی انفرادی خودی کا انکشاف ہوتا ہے مگر اس کے ساتھ اس میں ہستی لامحدود و جاری و ساری ہوتی ہے۔ مذہبی تاثر کو بیان کرنے کے لئے ہمیں ایسے لمحوں کے وجدان کو لینا چاہئے جن میں باطنی زندگی بحیثیت کل غیر منقسم طور پر متحرک ہوتی ہے قبل اس کے کہ وہ فکر و مشال یا ارادہ و عمل میں ظاہر ہو۔ اس نقطہ پر کل اور جز و کسا انطباق ہوتا ہے کیونکہ نفس اور معروض کا امتیاز ابھی ظہور میں نہیں آیا۔ اس بلا واسطہ تاثر میں ایک فرد کو یہ محسوس نہیں ہوتا کہ وہ کسی محدود و شے کے مقابلے میں ہے جس کے خلاف کوئی رد عمل ممکن ہو سکے بلکہ وہ اپنے تئیں عطا الاطلاق محتاج و منحصر محسوس کرتا ہے اس کے بعد جب فکر بیدار ہوتا ہے تو یہ مطلق انحصار خدا کی ذات کا شعور بن جاتا ہے اور اس ہستی کے اظہار کی کوشش کرتا ہے جس پر ہماری تمام انفعالی اور فعلی ہستی کا انحصار ہے کیونکہ

”سچا خدا ہماری احساسی اور فعلی زندگی کا مبداء ہے“ (Der christliche Glaube, 4, 1.)

-(Glaube, 4, 1.)

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ خطبات مذہب اور شلار ماخر کی دوسری کتاب (Glaubenslehre) ”تعلیم ایمان“ میں نقاط نظر کا اساسی اختلاف ہے۔ خطبات میں یہ بتایا گیا ہے کہ مذہب وحدت کے بلا واسطہ تاثر کا نام ہے لیکن تعلیم ایمان میں پہلی مرتبہ احتیاج و عجز کے تاثر کو مذہب کی ماہیت قرار دیا گیا ہے۔ مزید رائل خصوصاً خطبات کی پہلی اشاعت میں یہ بتایا گیا ہے کہ مذہب کائنات کے وجدان سے پیدا ہوتا ہے لیکن تعلیم ایمان میں خدا اور کائنات کے درمیان ایک بین فرقی قائم کیا گیا ہے۔ یہاں تک کہ خطبات کے نقطہ نظر کو احدیتی یا وحدت الوجودی خیال کیا گیا ہے اور تعلیم ایمان کے نقطہ نظر کو ثنوتی۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ صحیح نہیں کیونکہ اگر ہم ان لمحوں کو لیں جن میں شعور بیدار ہوتا ہے اور ابھی کوئی امتیاز محسوس نہیں ہوتا تو خطبات میں بھی مذہبی تعلق کے احساس کو انحصار

کا احساس بتایا گیا ہے۔ یہاں پر شعور کی تہ میں کل جزو سے منطبق ہوتا ہے لیکن بدیہی بات ہے کہ فرد جو پہلے شکون متصور ہوتا ہے وہ اپنے تئیں محتاج و منحصر محسوس کرے۔ خطبات میں اگر کائنات یا کل عالم کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے تو شلائر مآخر نے کمتر اس کی توجیہ کی ہے کہ نقطہ خدا ہی ہے جس سے کائنات میں کلیت پیدا ہو سکتی ہے۔ منطق اور تعلیم ایمان میں جب وہ خدا اور کائنات میں فرق کرتا ہے تو کائنات سے اس کی مراد کلیت ہوتی ہے اور خدا سے مراد اس کلیت کی وحدت۔ اور وہ یہ کہتا ہے کہ ان دو تصورات میں بہت قریبی تعلق ہے۔ اس کے خیالات میں ارتقا ہوا ہے لیکن اس کا یہ خیال غلط نہیں تھا کہ اصولاً ان میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔

خطبات اور تعلیم ایمان کو دونوں میں صاف طور پر یہ دھوکہ کیا گیا ہے کہ کوئی تصورات یا اصول مذہب کی اساسی ماہیت میں داخل نہیں بلکہ تفکر ان کو وجدانی کیفیات سے اخذ کرتا ہے۔ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ انجیل کا احساس خدا کو صمد اور منحصر علیہ قرار دیتا ہے۔ اظہار اور افہام و تفہیم کا جذبہ اس تاثر کو بیان کرنے کے لئے جو فی نفسہ ناقابل بیان ہے الفاظ اور تمثیل سے کام لیتا ہے۔ جب ان تمثیلوں کو حرف بہ حرف صحت سمجھ لیا جاتا ہے تو خرافیات (Mythology) پیدا ہو جاتی ہے۔ نظریہ ایمان میں شلائر مآخر کا مقصد یہ ہے کہ تاثر کی تمثیلوں کو اصل صداقت میں تحویل کرے یا کم از کم تمثیل و علامات کے لئے معین حدود قائم کرے۔ تعلیم ایمان میں کسی قضیے کو کسی دوسرے قضیے سے اخذ نہیں کرنا چاہئے ہر قضیے کو براہ راست مذہبی وجدان سے حاصل کرنا چاہئے اور جب یہ ہو چکے تو اس کے بعد ان قضیوں کو باہم ترکیب دے سکتے ہیں۔ ایسے قضایا کا صرف یہی ثبوت ہو سکتا ہے کہ دوسرے لوگوں کو بھی کچھ ایسے ہی تجربات ہوئے ہیں جیسے کہ بیان کرنے والے کو۔ شلائر مآخر ایسی تمام علامتوں کو رد کرتا ہے جن کا مصدر براہ راست تاثر کے تجربات نہ ہوں۔ یا کم از کم ایسی علامتیں اس کے نزدیک محض علامتیں ہیں اور مذہب کی لازمی صورتیں نہیں ہیں۔ خدا کی شخصیت

مکرمین عالم آدم اور آفاذ گناہ کے علامات اسی قسم کے ہیں۔ وہ اس کا منکر ہے کہ مذہبی تجربے سے ربط فطرت کی شکست یا غریب حادث کی شہادت ملتی ہے۔ اگر ایسا ہو تو یقیناً خدا کے تصور اور ربط فطرت کے تصور میں تناقض واقع ہو گا لیکن مذہب ہم سے کبھی یہ تقاضا نہیں کر سکتا کہ ہم کسی امر کو یوں سمجھیں کہ خدا پر منحصر ہونے کی وجہ سے وہ ربط فطرت پر منحصر ہو اور خدا عمل کرتے وقت فطرت کو منسوخ کر دے کیونکہ فطرت اور عادت الہی ایک ہی چیز کا نام ہے لہذا معجزہ صرف ایسے واقعہ کا نام ہے جو انسان کی مذہبی توجہ کا مرکز بن گیا ہو اور مذہب نے اس کو خاص اہمیت دی ہو۔ وحی کے صرف یہی معنی ہیں کہ ایک واقعہ مذہبی ہیئت رکھتا ہے اور تاریخی سلسلہ واقعات سے اس کی توجیہ نہیں ہوتی۔

مسیح کو عیسائی اسی لئے صاحب وحی کہتے ہیں کہ ان کے نزدیک اس کی وجہ سے انسان کی ذات الہی سے غفلت اور ان کی روحانی بصیرت دور ہو گئی اور ایک معصوم ہستی نے ان کو نجات دلائی۔ مذہبی تاثیر نفسی سعادت و مسرت کا تاثر ہے لیکن چونکہ انسان کی محدود و محسوس زندگی کے تاثرات اکثر اس کے ساتھ ملے جلتے رہتے ہیں اور یہ تاثرات کبھی مذہبی تاثر کے موافق ہوتے ہیں اور کبھی اس کے مخالف اس لئے انسان کو روحانی مسرت کے علاوہ روحانی تکلیف بھی ہوتی ہے۔ عیسائی کے نزدیک مسیح کی خالص روحانیت افراد پر جماعت کے ذریعے سے نجات دہی اور تسکین کا عمل کرتی ہے اور اس کی جماعت کے لوگ اس کی شخصیت کو سامنے رکھ کر روحانی تکلیف سے نجات پاتے ہیں۔ ایک شخص کو اپنی زندگی میں نجات کا احساس ہوتا ہے اور وہ اس کی توجیہ یوں کرتا ہے کہ مسیح کی نصب العین روحانیت اس کا باعث ہوئی ہے یہ اسی طرح ہے جیسے کہ ایک شخص کو عجز و احتیاج کا احساس ہوتا ہے اور اس کے نزدیک یہ احساس ایک خدا کے لامحدود کی ذات پر دلالت کرتا ہے۔ ارکان دونوں حالتوں میں معلول سے علت کی طرف استدلال ہے۔

اہم سوال یہ ہے کہ اس قسم کا انتاج کسی طرح جائز بھی ہے یا نہیں۔  
 خالی تاثر کی کیفیت سے دیگر تجربات سے قطع نظر کر کے علت قریبہ کا  
 انتاج صحیح نہیں ہو سکتا لیکن شلائر مآخرا اپنے اصول کے موافق ان دیگر تجربات  
 کو اس تاثر کی علتوں میں شمار نہیں کرتا۔ یہ کہ تاثر اپنے میدان توسیع و تشدید  
 سے ایک نصب العینی وجود کے تصورات قائم کر لیتا ہے ایک نفسیاتی حقیقت  
 ہے جس کو کہ ہیوم نے بڑی خوبی سے بیان کیا ہے لیکن اس عمل سے صرف  
 علامات وضع ہوتے ہیں جیسا کہ شلائر مآخرا نے خود وہ دیگر مقامات پر تسلیم کیا  
 ہے۔ تاثر میں جو علامت سازی کا میلان ہے شلائر مآخرا اس کو یہ سمجھ لیتا  
 ہے کہ وہ ایک معین علت کے وجود کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ فلسفی ہونے  
 کی حیثیت سے وہ علامت سازی کا قائل رہا لیکن اس کا کلیسانی فقیہ ہونا  
 اس طرح ممکن رہا کہ وہ اس علامت سازی کو تعلیلی توجیہ کا مرادف قرار دیتا  
 رہا۔ لیکن اس خلط سبب سے اس کے اپنے فلسفے کے اندر ایک داخلی  
 تناقض پیدا ہو گیا۔ اس کے نظریہ علم کے مطابق ہستی مطلق کا تصور قائم  
 نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس کی دینیات اس کو اس قسم کا تصور قائم کرنے پر مجبور  
 کرتی ہے۔ اس کا فلسفہ فطرت کسی ابتدائے مطلق کو ناقابل فہم قرار دیتا ہے  
 لیکن اس کی سمجھت اس کو لازم قرار دیتی ہے کہ ظہور مسیح کو ایک ابتدائے  
 مطلق سمجھا جائے کیونکہ مسیح کی بعثت تاریخ کے اندر ایک ایسا واقعہ ہے  
 جس کی تاریخی ارتقائے مابعد سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔

شلائر مآخرا کا فلسفہ مذہب ہیگل کے فلسفہ مذہب کی طرح مذہب کو  
 بحال کرنے کی ایک کوشش ہے۔ اس لحاظ سے اس کی خصوصیت ہے کہ  
 وہ مذہب کی اس لئے حمایت کرتا ہے کہ وہ روحانی زندگی میں گہرائی و افاقہ  
 اور لامحدودیت پیدا کرنے والی قوت ہے۔ لیکن وہ مذہب کو معیار قرار  
 دے کہ ہر قسم کی روحانی زندگی کو اس کی کسوٹی پر نہیں پرکھتا۔ وہ روحانی  
 زندگی کو مذہبی عقائد کے پیمانے سے نہیں ناپتا۔ شلائر مآخرا عیسوی معتقدات  
 کے بیان کو ایک ایسے فقرے پر ختم کرتا ہے جس سے پانٹوزا کی اخلاقیات



کے آخری الفاظ یاد آ جاتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ اگر موت کے بعد انسان کی شخصیت کے بقا کا یقین نہ بھی ہو تو بھی اس کتاب کے ایک فقرے کی اہمیت میں بھی فرق نہیں آتا۔ ہم جو زندگی اس عالم تجربہ میں بسر کرتے ہیں اس میں گہرائی اور ترقی ہونی چاہئے اور خود اس کی ضرورتوں سے اعلیٰ ترین معیار حیات حاصل ہو سکتا ہے۔ ادیان قائمہ انسانوں کے قلوب میں سکون و اطمینان پیدا کرنے کے علاوہ علم اور اخلاقیات کو بھی اپنی حمایت میں لینے کا دعوے کرتے ہیں مثلاً زماخر کے نزدیک مذہب کو ان کے اندر مداخلت کرنے کا کوئی حق نہیں۔

وہ اس سے اچھی طرح آگاہ تھا کہ اس کے ہاتھوں سے مذہب کے تصور میں ایک اساسی تبدیلی واقع ہوئی ہے۔ اس کا خیال تھا کہ ابھی تک نہ پروٹسٹنٹ ازم نے اور نہ عام طور پر عیسائیت نے اپنی انتہائی صورت کمال اختیار کی ہے۔ مذہب کے اندر بھی مسلسل ارتقاء ہوتا چاہئے اور یہ آزاد دینیات کا کام ہے کہ وہ اس ارتقاء میں رہنمائی کرے۔ مثلاً زماخر کے نزدیک یہ عیسوی معتقدات اور نہ عیسوی اخلاقیات ہمیشہ کے لئے اتمامی صورت میں رہ گئے ہیں۔ عہد جدید (New Testament) میں فقط عیسائیوں کی پہلی نسل کا نظریہ درج ہے۔ اخلاقیات کی نسبت یہ خاص طور پر صحیح ہے کہ محرکات اور نتائج دونوں کے لحاظ سے اس میں تبدیلی اور ترقی ہونی چاہئے۔ اخلاق کے کوئی اصول ایسے نہیں ہیں جو عیسوی کلیسا کے تمام زمانوں کے لئے یکساں طور پر صحیح ہوں۔ ہر اصول پوری طرح صرف ایک خاص زمانے کے لئے صحیح ہوتا ہے (Christliche Sitte p. 69, 94)۔ افسوس ہے کہ کلیسا نے اس لطیف خیال کو اختیار نہیں کیا۔ اگر مثلاً زماخر چارے زمانے میں ہوتا تو اس کے لئے اور بھی زیادہ مشکل ہوتا کہ وہ اپنے پیچھے ان لوگوں سے موافق محسوس کرے جو اپنے آپ کو اس سے بہت دور خیال کرتے ہیں۔

جیگل کے مقابلے میں مثلاً زماخر کے فلسفہ مذہب کی یہ خصوصیت ہے کہ

یہ زیادہ صحیح نفسیات پر مبنی ہے اس کے اندر اساسی خیال یہ ہے کہ مذہب کا تعلق خالص فکر سے نہیں بلکہ تاثر سے ہے۔ جب معتقدات کو علامات میں تحول کر دیا جائے تب بھی مذہب کی باہمیت میں سے انسان کی طبیعت میں بہت کچھ باقی رہ جاتا ہے یعنی وہ وجدانی تجربات جنہوں نے معتقدات کو پیدا کیا اور ان کو قبول کیا۔ سوال یہ ہے کہ آیا یہ تاثرات باقی رہتے ہیں یا ناپید ہو جاتے ہیں یا جب معتقدات کی اصلی حقیقت منکشف ہوتی ہے تو یہ وہ سری شکل میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ مثلاً آخر کا خیال تھا کہ یہ اسی طرح موجود رہتے ہیں نہ تبدیل ہوتے ہیں اور نہ مفقود۔ یہاں پر اس نے غلطی کی ہے۔ لیکن اس کا نقطہ نظر مربوط اور متوافق تھا۔ اس کی طبیعت میں تاثر اور علم کا جزوہ مذہب پایا جاتا ہے لیکن وہ یقینی کی اس شکایت کو نہیں سمجھ سکتا تھا کہ اس کا قلب عیسائی ہے اور اس کا دماغ کافر۔ خارجی فطرت اور شخصی زندگی کی نسبت نہایت لطیف سمجھ رکھنے کی وجہ سے اس کا شمار رومینٹسزم (Romanticism) کی صف اول میں ہوتا ہے۔



رومانٹسزم (ROMANTICISM) کا فلسفہ

بحیثیت ایک قنوطی نظریہ حیات کے

آرتھر شوپن ہائر (ARTHUR SCHOPENHAUER)

اسوایح حیات اور خصوصیات

(۱۰۰)

شوپن ہائر کا فلسفہ اسی روحانی سرزمین میں سے ابھر جس میں سے تصور بشی نظریہ ارتقا پیدا ہوا تھا۔ لیکن اس کے باوجود ان میں باہم زبردست اختلاف ہے۔ ان دونوں میں روحانی مناسبت اس لیے سے کہ شوپن ہائر نے بھی مسئلہ وجود کا خالص نفسی حل پیش کرنے کی کوشش کی اور اختلاف دو وجوہ سے ہے ایک تو اس لیے کہ شوپن ہائر نے علم پر انتقادی نظر ڈالی اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس نے مہستی کے اندر عدم موافقت اور لاعقلیت پر زور دیا۔ شلائر ماخر کی طرح شوپن ہائر بھی ایک انتقادی فلسفی ہے۔ اس نے مسئلہ علم کو مسئلہ وجود پر مقدم رکھا اور تجربہ اور بلا واسطہ وجدان پر نشے ٹیلنگ اور سبکدوشی سے بڑھ کر زور دیا۔ شلائر ماخر کی طرح اس کا فلسفہ بھی کانٹ کے خیالات کو سمجھنے اور ان کو ترقی دینے کی کوشش میں صورت پذیر ہوا وہ اپنے آپ کو کانٹ کے علم کا سچا

وارث سمجھتا تھا۔ اور اس کا خیال تھا کہ کائنات سے لیکر اس کے زمانہ تک کوئی اہم نظریہ فلسفے میں پیدا نہیں ہوا۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ فٹے اور شیلنگ کا اس سے بدرجہا زیادہ دین مانت ہے جتنا کہ وہ تسلیم کرنے پر آمادہ ہے۔ مثلاً ماکر لفظ رجا نیت کا حامی تھا۔ اور اس کا قابل تھا کہ فطرت اور تاریخ کے اندر عقل کا ارتقائی انکشاف ہوا ہے۔ لیکن ان کے برخلاف شوپن ہائر کا فلسفہ تمام فلسفہ مغرب میں ایک انوکھی حیثیت رکھتا ہے۔ مغربی فلسفے اور دینیات کی بنا ہمیشہ کم و بیش اس سادگی خیال پر قائم رہی تھی کہ ہستی کے اندر ہم آہنگی اور موافقت پائی جاتی ہے۔ لیکن زندگی کے رنج و الم کا حوالہ دیتے ہوئے شوپن ہائر یہ اصول قائم کرتا ہے کہ ہستی کا جو ہر ایک کوراہ بے عنان و بے تاب ارادہ حیات ہے۔ نہ صرف مسئلہ علم بلکہ مسئلہ قیمتیں (Problem of values) کو بھی اس نے سابقہ مفکرین سے الگ انداز میں بیان کیا اور مختلف طریقے سے اس کا جواب دیا۔ شوپن ہائر اسی لیے اپنے آپ کو ان فلاسفہ سے بد المشرقیین پر سمجھتا تھا۔ لیکن مسئلہ وجود کے حل کی طرح اس کا مسئلہ مومن کا حل بھی روڈینشیزم کی سرزمین میں سے پیدا ہوا اس نے عقل اور "تصور" کی مخالفت کو جاری رکھا۔ اس کا فلسفہ عقل کے عجز اور اس کی محدودیت کا ایک مرتب نظریہ ہے۔ وہ روڈینشیزم سے اس خیال سے ہمدردی رکھتا ہے کہ اس نے مغربی رجا نیت کے مقابلے میں دوبارہ مشرق کی قنوطیت کا انکشاف کیا۔ اسی وجہ سے وہ عیسائیت کو بھی پسند کرتا ہے۔ کیونکہ اس کے نزدیک اس مذہب کی سب سے بڑی اہمیت اس کی قنوطیت میں سمندر ہے۔ اس کا خیال تھا کہ رجا نیت عناصر عیسائیت کے اندر بعد میں یہودیت کے اثر سے داخل ہو گئے۔ ایک عجیب جزوی تصنیف (Neue Paralipomena) میں وہ انیت اور مادیت کے مقابلے میں روڈینشیزم اور توہم الاعتقاد عیسائیت سے ہمدردی کا اظہار کرتا ہے۔ چونکہ اس کا فلسفہ اس کے اپنے تجربے اور نظریہ حیات سے گہرا تعلق

رکھتا ہے اس لیے (اس کی علییائی تحقیقات کو الگ کر کے) اس کے طرز بیان میں ایک شخصیت اور زندگی، ایک قوت اور چمک معلوم ہوتی ہے جس کی وجہ سے اس کی تحریر میں ایک ایسی ادبی نشان پیدا ہو گئی ہے جو اس کے فلسفیانہ حریفوں کی تصنیفوں میں قریباً مفقود ہے۔ فلسفیانہ مسائل پر سلیس اور عام فہم طریقے سے بحث کرنے کا ملکہ جو فرانسیسی اور انگریزی فلاسفہ کی امتیازی خصوصیت ہے، شوپن ہائر میں بھی بدرجہ کمال پایا جاتا ہے۔ کیونکہ اس کی تعلیم زیادہ تر فرانسیسی اور انگریزی تھی اس لیے علاوہ اس کی شخصیت جدید ادبیات کی لاجواب شخصیتوں میں سے ہے۔

آرتھر شوپن ہائر ۲۲ فروری ۱۸۰۸ء کو ڈاننرگ کے شہر میں پیدا ہوا جو اس زمانہ میں ایک آزاد شاہی شہر تھا۔ اس کا باپ ایک دولت مند تاجر اور اپنے شہر کی آزادی کا سرگرم حامی تھا۔ جب ڈاننرگ پر شیا کی حکومت میں داخل ہو گیا تو اس کو بہت شاندار مراعات و منافع پیش کئے گئے جس کے قبول کرنے سے اس نے انکار کر دیا اور اپنے کہنے اور کاروبار کو ہامبرگ لے گیا وہ اپنے بیٹے کو ایسی تعلیم دینا چاہتا تھا جس سے وہ ایک کامیاب دنیا دار انسان بن سکے۔ اس نے کہا کہ میں چاہتا ہوں کہ میرا بیٹا کائنات کے عظیم الشان صحیفے کا مطالعہ کرنا سکے۔ اس نے فرانس اور انگلستان میں تعلیم حاصل کی اور والدین کے ساتھ یورپ میں سفر کرتا رہا۔ اس کا والد اس کو کتابوں کا عالم بنانا نہیں چاہتا تھا۔ اس لیے اس کو ہامبرگ میں کاروبار میں لگا دیا۔ وہ کہتا ہے کہ میں ہامبرگ میں میرے قنوطی نظریہ حیات کی بنا پر بیٹری۔ انی عمر کے سترھویں سال میں جب کہ میں نے ابھی مدرسے کی ابتدائی تعلیم حاصل کی تھی میرا دل دنیا کے رنج و اہم کے احساس سے لبریز ہو گیا جس طرح کہ ہماری بڑھاپے تکلیف اور موت نے ہمارا بدھ کو اس کے شباب میں آلام حیات نے متاثر کیا تھا۔ عالم کی جو حقیقت مجھ پر آشکار ہوئی وہ ان اسرائیلی عقاید پر غالب آگئی جن کی تسلیم مجھ کو دی گئی تھی شوپن ہائر کے معاملے میں صرف خارجی تجربہ ہی اس نظریہ کو

منتقین کرنے والا نہیں تھا اس کی طبیعت اور پوری شخصیت اس کی تہ میں ہے۔ اس بات کو مد نظر رکھنا چاہئے کہ نثرین ہائے کا دل و دماغ کم عمری ہی سے ایک سقیمانہ بوجھ میں دبا ہوا تھا باب اور ماں دونوں کے خاندانوں میں ماعنی کمزوری ظاہر ہو چکی تھی اس کا باپ صاحب مہمت مگر جڑ پرے مزاج کا تھا اور بے سبب غم و اندوہ کے دوروں کا شکار تھا۔ کہتے ہیں کہ آخر عمر میں اس کا دماغ چل گیا تھا۔ نثرین ہائے کو اپنے باپ کا مزاج بھی ورثے میں ملا۔ شبہات و آلام اس کی طبیعت پر طاری رہتے تھے لہٰذا کہیں ہی میں وہ انسان کی مصیبت پر سوچتا رہتا تھا۔ یا تو وہ دوسروں پر شبہ کرتا تھا اور ان پر کھوتتا رہتا تھا۔ اور اپنی بے عنوان خودی میں مبتلا رہتا تھا یا مصیبت سے اثر پذیر ہی اس کو دوسروں کی ہمدردی پر آمادہ کرتی۔ جنوبی فرانس میں سے سفر کرتے ہوئے اس کی ماں خوبصورت مناظر فطرت کو دیکھ کر بڑی مسرت کا اظہار کرتی لیکن بیٹے کا احساس ماں سے مختلف ہوتا اور یہ خیال اس پر طاری ہوتا کہ ان تنگ و تاریک و غلیظ و اقتادہ مکانوں میں کتنے مصیبت زدہ انسان زندگی کے دن کاٹ رہے ہیں۔ ابھی سے اس میں وہ خیالات پیدا ہو گئے تھے جن کو اس نے بعد میں اپنی خاص تصنیف میں ان لوگوں کی مخالفت میں بیان کیا جو اپنی رعایت میں حسن فطرت کا حوالہ دیتے ہیں۔ یہ تمام چیزیں دیکھنے میں واقعی خوبصورت ہیں۔ لیکن اچھا ہونا اچھے دکھائی دینے سے الگ چیز ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیا اچھے دکھنے والے وجود خود اپنی زندگی سے بھی خوش ہیں یا نہیں۔ لیکن اس کی طبیعت میں کچھ اور عناصر بھی تھے جو اس کی زندگی میں نفس مطمئنہ کو پیدا نہیں ہونے دیتے تھے۔ زبردست حسنی جذبات اس کو بے تاب رکھتے تھے جن پر وہ غلبہ حاصل نہیں کر سکتا تھا اور وہ اس کو بار بار عرش سے فرش پر اور عالم پاک سے عالم خاک پر گراتے تھے۔ عالم شباب کی بعض نظموں میں جو انمبرگ کے زمانہ کی لکھی ہوئی ہیں وہ اپنے نفس کی اس کارزار کو بیان کرتا ہے کہ اعلیٰ و منہذا اشیاء پر

غور و فکر کی کوشش اس کو ایک طرف کھینچتی ہے دوسری طرف لذت پرستی مسلسل اس کے دامن میں الجھتی ہے۔ جب وہ اپنے فلسفہ حیات میں مسئلہ کائنات کو اس اعتقاد سے حل کرتا ہے کہ تمام اشیاء کے قلب میں ایک شکنیں ناپذیر حاجت بے تاب ہے تو وہ حقیقت میں اس کی تعمیر اپنے ذاتی تجربے پر قائم کر رہا ہے۔ اس کی تلخ فراہمی اور غصے کی کیفیتیں اس کی شدید جب ذات اور حوصلہ مندی ناتدری معاصرین کی شکایت اور اس کی ہوس پرستی ان سب چیزوں نے اس کے فلسفہ کے لیے وافر مواد مہیا کیا۔ حیوانی لذت اس کو محض اپنی بے عنافی کی وجہ سے اس قدر مضطرب نہیں رکھتی تھیں بلکہ اس مضطرب کی ایک خاص وجہ یہ تھی کہ یہ لذت پرستی اس کی طبیعت کی دوسری شدید حاجت یعنی خاموش تفکر کی زندگی بسر کرنے کے سنائی دیتی تھی۔ وہ ایک مفکر مزاج شخص تھا۔ اور اس لحاظ سے وہ اپنی ماں یوحنا کے مزاج و قابلیت کا وارث تھا جو کسی زمانہ میں ایک شہور افسانہ نگار تھی۔

افلاطون کے نزدیک انسان کی روح جن تین عناصر پر مشتمل ہے یعنی فکر، احساس عزت نفس اور جذبہ حسی، وہ تینوں اپنی انتہائی صورت میں اور باہم متضاد اس کی طبیعت میں سنگامہ آرا تھے۔ مسئلہ وجود کے حل میں جب وہ یہ تجویز کرتا ہے کہ کائنات کو انسان کی طبیعت کے عالم صغیر کی مماثلت سے تصور کیا جائے تو ظاہر ہے کہ یہ طریقہ اس کو کسی متوافقہ ہم آہنگی کے نتیجہ تک نہیں پہنچا سکا۔ ۱۸۱۲ء کے ایک بارہ تصنیف میں وہ اس خیال کی مخالفت کرتا ہے کہ انسان کی طبیعت میں کوئی اساسی وحدت ہے۔ اس کے نزدیک اضداد کی پیکار زندگی کی اصل ہے اور جب تک زندگی قائم ہے تب تک یہ باطنی کشمکش باقی ہے اور اپنی مماثلت سے وہ اس اندرونی پیکار کو تمام کائنات کی اصل قرار دیتا ہے۔

اس کے باپ کے انتقال کے بعد اس کی ماں وائمر چلی گئی جہاں وہ

بہت جلد گوئے اور ویلینڈ کے ادبی حلقوں میں داخل ہو گئی۔ بہت سی مخالفت کے بعد شوپن ہائر کو مطالعہ کی اجازت ملی۔ وہ بڑے ذوق و شوق سے ادبیات عالیہ بخول سائنس اور فلسفے کے مطالعہ میں منہمک ہو گیا اور اب اس نے تفکر کو اپنی زندگی وقف کر دینے کا مقصد ارادہ کر لیا۔ اس نے ویلینڈ سے کہا کہ زندگی ایک نہایت بے اعتبار کی چیز ہے اور میں نے ارادہ کیا ہے کہ اس کو خود اسی پر غور کرنے میں بسر کیا جائے اس کا اپنی ماں کے ساتھ دائرہ میں رہنا اس کے لیے بہت اہم نہایت ہو ا کیونکہ گوئے سے اس کی ملاقات ہو گئی۔ یہ نوجوان تکنوطی اور وہ بڑا رجائی نظریہ اوان کے ساتھ دلچسپی رکھنے کی وجہ سے یکجا ہوئے کچھ عرصے تک وہ ملکر کام کرتے رہے۔ اور باتوں میں تو دیگر روشناس فلاسفہ کی طرح شوپن ہائر بھی انویسٹن کے خلاف گوئے کا حامی تھا۔ لیکن ان دونوں میں یہ اختلاف رائے پیدا ہو گیا کہ گوئے صفات لونیہ کی طبیعتی توجیہ کرتا تھا۔ اور شوپن ہائر ان کی نفسیاتی توجیہ کا قائل تھا۔ لیکن اس کے باوجود گوئے شوپن ہائر کی مصنفی کی حیثیت سے خاص دلچسپی رکھتا تھا اور خاص طور پر کس وجہ سے وہ شوپن ہائر کی طرف مائل تھا کہ وہ تفکر کے مقابلے میں بلا واسطہ وجدان پر زور دیتا ہے۔ اس خود میں نوجوان کو جس کو دنیا اور انسان کے حالات نہایت تلخ شکایت تھی بڑے استاد نے یہ نصیحت کی جس کو اس نے اس کے اہم (بیاض تصاویر) میں لکھ دیا۔

اگر تو اپنی قدر کا خواہش مند ہے تو تیرے لیے لازم ہے کہ تو دنیا کو با قدر بنا کر شوپن ہائر کو تشنگن میں تسلیم حاصل کرتا رہا۔ گوئنگن میں شوٹنرے (Schulze) اور برلن میں ففٹے فلسفے میں اس کے معلم تھے لیکن اس کے حقیقی استاد افلاطون اور کانٹ تھے۔ اپنی انتقادی طبیعت کی وجہ سے اس کو کانٹ کی علمی تحقیقات سے بہت دلچسپی تھی اور اس کا خیال تھا کہ کانٹ کے تابعین اس کو نہیں سمجھے لیکن افلاطون اور



کانت کا فلسفہ اس کی نظروں میں خاص طور پر اس لیے اہم تھا کہ افلاطون کے فلسفے میں نوری عالم تصورات اور تاریک عالم محسوسات کا تضاد موجود تھا۔ اور کانت کے فلسفے میں قانون پذیر عالم منطقی اور عین شے کا مخالف تھا۔ جو تمام تصورات و قوانین سے ماورائے ہے۔ ان فلسفوں میں اس کو فکر اور ارادے یا فکر اور شہوات کی ثنویت کا ثبوت ملتا تھا اس کا ذاتی تجربہ جس کی حقیقت کا شائبہ تھا۔ افلاطون اور کانت کے علاوہ اس کے خیالات کے ارتقاء پر ہندوؤں کی مقدس کتابوں کا بھی اثر تھا۔ (جو اس نے Anquetil du Perron) کے لاطینی تراجم میں مطالعہ کیں)۔ مدت ہوئی کہ ہندو اس مسئلہ پر آکر رک گئے تھے۔ جو مشن ہائے کے نزدیک فلسفے کا مرکزی مسئلہ تھا۔ یعنی اخلاقی اور طبیعی شر کا مسئلہ۔ وہ بدعت اور ابتدائی عیسائیت کا اس لیے مداح تھا کہ ان مذاہب کا ایمان ایک خالق پر نہیں بلکہ ایک نجات دہندہ پر ہے۔ اس حیرت میں جس کو افلاطون فلسفے کا آغاز کہتا ہے تشویش اور اضطراب پایا جاتا ہے۔ یہ مسئلہ اس لیے شدت سے حل طلب ہے کہ مشر کی جڑیں عالم کے قلب میں ہیں اور وہ عدم سے وجود میں نہیں آیا۔ مابعد الطبیعیات میں حل طلب نکتہ ہی ہے جو انسان کو اس قدر مضطرب رکھتا ہے اور جس کو نہ تشکیک دیا سکتی ہے اور نہ تنقید۔

لیکن اس کا سب سے پہلا کام یہ تھا کہ وہ اپنے نظام کی علمیاتی اساس کو قائم کرے۔ ایک منکر ناظر حیات بننے کی خواہش کو پورا کرنے کے لیے سٹاٹ (Rudol stedt) چلا گیا (یہ وہی زمانہ ہے جب کہ جرمنی کے نوجوان اپنے وطن کی آزادی کی حمایت میں جنگ کے لیے نکل کھڑے ہوئے تھے)۔ اس تخیل پر و رخلوت میں اس نے جامعہ سے سند لینے کے لیے ایک مقالہ لکھا۔ (Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grund 1816) اصول دلیل مکتفی کی چار بنیادیں۔ اس میں وہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ ہمارے مت

تصورات خاص قوانین کے تحت میں مربوط ہوتے ہیں جن کی چار صورتیں ہیں۔  
 (۱) وجہ اور نتیجہ (۲) علت اور معلول (۳) اضافت زمانی و مکانی (۴) محرک اور عمل۔ وجہ اور علت کے اہم امتیاز پر زور دیکر وہ یہ بتاتا ہے کہ قانون علت و معلول ہر احساس میں براہ راست اور بلا ارادہ عمل کرتا ہے کیونکہ ایک غیر شعوری تاویل سے ہم مکان کے اندر خارجی اشیاء کو اپنے محسوسات کی علت قرار دیتے ہیں۔ شوہن ہائر یہاں پر اس فرق فاصل کو مٹانا چاہتا ہے جو کانٹ نے حسی اور اک اور فہم میں قائم کیا تھا۔ وہ اس میں فٹنٹے کے نظریہ علم سے اس سے بہت زیادہ متاثر ہوا ہے جتنا کہ وہ تسلیم کرنے پر آمادہ ہے۔

علم کے حدود کی نسبت شوہن ہائر عین نتائج پر پہنچا جن پر کہ کانٹ پہنچا تھا۔ چونکہ ہمارے ذہن کی یہی فطرت ہے کہ ہم اپنے تمام تصورات کو اصول دلیل تکلفی کے مطابق مربوط کرتے ہیں اور ہم کسی ایسی چیز کو نہیں جان سکتے جو اس ربط و اضافت کی زنجیر میں مستند نہ ہو سکے اس لیے ہم اشیاء کی ماہیت مطلقہ لینے عین شے سے واقف نہیں ہو سکتے۔ لیکن کانٹ کے خلاف وہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ قلب وجود میں داخل ہونے کا ایک راستہ باقی رہتا ہے اگرچہ عقلی علم سے ہم اس راستہ پر نہیں چل سکتے۔ اس قلعہ ہستی میں جو سب طرف سے بے در اور مسدود معلوم ہوتا ہے داخل ہونے کے لیے ایک سرنگ بھی ہے اور وہ ہمارے سینوں کے اندر ہے۔ کانٹ نے اس اندرونی راستے کو نظر انداز کر دیا یا زیادہ سے زیادہ عقل علی اور وجود عینی میں اس کی طرف محض ایک سرسری اشارہ کیا۔ عین وجود خود ہمارے باطن میں ہے۔ لذت و الم اور ہم درجہ کی کشمکش ہمارے تاثرات اور ارادوں کا سنگامہ جو ہر ہستی کا ایک انکشاف ہے اور ماہیت فطرت کو سمجھنے کی کنجی ہے۔ اگر ہم محض عقلی علم کے نقطہ نظر پر قائم رہیں تو عالم محض ایک منظر اور ایک تصور ہے۔ لیکن اگر ہم اپنے جذبات اور ارادے کی مائلت سے سمجھیں

تو معلوم ہوتا ہے کہ مختلف صور و مدارج میں ارادہ ہی جوہر کائنات ہے۔  
 شوپن ہائر کی بڑی تصنیف (Die welt als Wille Vorstellung 1819)  
 دکھاتا ہے بطور ارادہ و تصور میں اساسی افکار یہی ہیں۔  
 یہ تصنیف کئی سال تک درسڈن کے دوران قیام میں اس کے  
 ذہن میں صورت پذیر ہوئی۔ اپنے انداز میں یہ کتاب کسی حد تک سائنسوزا  
 کی اخلاقیات کے مسائل ہے کیونکہ اس کے اندر بھی نہایت مختلف قسم  
 کے مسائل کا ایک مربوط سلسلہ ہے۔ نظریہ علم کو نیاں جمالیات اور  
 اخلاقیات اس کے اندر مسلسل ارتقاء افکار سے پیدا ہوتے جاتے  
 ہیں۔ شوپن ہائر کے سلسلہ کے ایک بیان کے مطابق اس کتاب کے  
 مختلف تصورات نامعکوس طور پر ایک دوسرے سے اس طرح منسلک  
 ہو گئے کہ آخر میں اس کے لیے یہ بتانا مشکل ہو گیا کہ اس کے نظام کے  
 کو لے جسے چہ صورت پذیر ہوئے۔ اس نظام کا ارتقاء اس کے  
 اندر اسی طرح ہو جس طرح کہ بچے کا ارتقاء رحم مادر میں ہوتا ہے۔ اس کے  
 نزدیک فلسفہ بطور کلیتہاً حیات کے ایک وجدان کے یا بطور کونیات  
 کے اس قدر ایک علم نہیں جس قدر ایک فن لطیف ہے۔ اصول دلیل ملتی  
 کے مطابق سائنس ایک اصول سے دوسرے اصول، ایک منظر سے  
 دوسرے منظر، اور زمان و مکان کے ایک نقطے سے دوسرے نقطے  
 کی طرف جاتی ہے۔ اس کے برعکس فن فلسفہ کل وجود کا ایک وجدان  
 جو کسی چون و چرا کا جزو آدیتا ہے اور نہ کوئی نیا چون و چرا پیدا کرتا ہے بلکہ اس آخری فیصلہ کن سوال کا  
 جواب دیتا ہے کہ عالم کیا ہے کل کا وجدان ایک فلسفی کو ان پھل میں غافل ہوتا ہے جبکہ وہ دنیا کی غافل  
 اور اصلی حقیقت سے دوچار ہوتا ہے اور زندگی کے اساسی خط و خال  
 اس کے سامنے موجود ہوتے ہیں۔ اس کے بعد وہ تصورات میں اس  
 وجدان کی ترجمانی کرنا چاہتا ہے اس کوشش کی نوعیت میں فلسفہ دیگر  
 فنون لطیفہ سے مختلف کام کرتا ہے۔ فنون لطیفہ وجدان سے آگے  
 نہیں بڑھتے اس لیے وہ منفرد مکمل اور مثالوں پر قناعت کرتے ہیں۔

لیکن کوئی قاعدہ یا کلیت پیش نہیں کرتے۔ فلسفے کا یہ نظریہ شوپن ہائمر نے ۱۸۱۸ء سے ۱۸۱۹ء تک کی یادداشتوں میں بیان کیا جن کو اس (Neuen Paralipomena) میں جمع کیا یہ کتاب حال ہی میں گریس باخ (Griesebach) نے شائع کی ہے و کائنات بطور ارادہ و تصور میں بھی یہ نظریہ قائل ہے۔ حصہ دوم (جواب ۷ و ۳۴ و ۳۶) شوپن کے اس خیال کو ہم جیسی طرح سمجھ سکیں گے اگر ہم فن فلسفہ کا فن تاریخ نویسی سے مقابلہ کریں جو فلسفہ کی طرح علم اور فن لطیف کی سرحد پر واقع ہے۔ یہ مشابہت اور بھی قریبی ہو سکتی ہے کیونکہ فن فلسفہ کے لیے اسی طرح انتقادی فلسفہ مقدم ہے جس طرح کہ تاریخ نویسی کے لیے تاریخی انتقاد۔ اگر شوپن ہائر کو یہ خیال تھا کہ ہر خیال سب سے پہلے اسی کے دل میں پیدا ہوا تو یہ اس کی غلطی ہے۔ مابعد الطبیعیاتی تصویریت انہی تمام صورتوں میں خصوصاً لائبنٹز، ہرڈ اور شیلنگ کے فلسفے میں ایک ایسے کل کے تصور پر مبنی ہے جس سے کائنات کی اتھارہا گہرائیاں بھی منظور ہوتی ہیں اور یہ نظریہ انسان کی طبیعت کی گہرائیوں کی عظمت سے قائم کیا گیا ہے۔ شوپن ہائر کا جمالیاتی رجحان بھی اسی میں پائی ہے شوپن ہائر کا اس سوال کا جواب بھی کہ عالم کیا ہے یا نہیں ہے اس نے کہا کہ ارادہ جو ہر عالم ہے لیکن کائنات فشنے اور ٹنگ اس سے پہلے محماتے کائنات کے حل کے لئے اسی ہمت میں نگاہیں اٹھا چکے تھے اگرچہ شوپن ہائر نے اس خیال کو ذرا زیادہ زور کے ساتھ ادا کیا۔

شوپن ہائر کی تصنیف چار حصوں کے ایک نامک کے مشابہ ہے جیسا کہ پانوزا کی اخلاقیات یا چار حصوں کا ایک نامک بھی پہلے ہمیں وہ عالم کو وجہ دلیل کھنچی کے اصول کے تحت ایک شہو واد تصور قرار دیتا ہے اس کے اندر شوپن ہائر کا نظریہ علم ہے جس کی بناء چار گونہ اصولوں میں پڑھ چکی تھی کائنات کو ایک تصور قرار دینے کے بعد وہ اس طرف آتا ہے کہ عالم کا اصلی جوہر ارادہ ہے۔ کائنات کے متعلقہ امور و مدارج کو ہضم ہے دوسرے حصے میں وہ افطرت کے اندر ارادے کے مختلف صورت و مدارج کو تفصیل سے بیان کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ارادہ حیات زندہ رہنے کا ایک اندھا جذبہ ہے جو فزیکل بہتترک ترقی کرتا ہوا اور علم سے کام لیتا ہوا آخر کار پوری طرح انہی مصیبت سے آگاہ ہو جاتا ہے اور یہ جذبہ تمام اشیاء کے اندر موجود ہے۔ اب سوال یہ

پیدا ہوتا ہے کہ اس ناشاویہ تاب کو شش سے کسی طرح نجات بھی ممکن ہے یا نہیں  
تیسرے حصے میں وہ فن لطیف سے بحث کرتا ہے فطرت و حیات کے جمالیاتی تاثر  
میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گردش ایام کا بیتہ رک گیا ہے اور ارادہ ساکن ہو گیا ہے لیکن  
یہ سکون صرف چند لمحوں تک قائم رہتا ہے جو تھکے جھپٹے وہ کہتا ہے کہ نصب العین  
پورے طور پر اس طرح حاصل ہو سکتا ہے کہ ارادہ حیات ہمدردی یا مہربانیت کے  
آندہ فغا ہو جائے مٹی ایک الماک افسانہ ہے۔ شیون ہار کے ٹاک کے انجام میں کوئی  
ایسی مسرت و تسکین نہیں جیسی کہ سائنسوں کی اخلاقیات میں ملتی ہے۔

اس تصنیف کی تکمیل کے بعد شیون ہار اطالیہ میں سفر کرتا رہا جہاں پر  
اس نے کچھ زمانہ خاص طور پر ویس میں گزارا۔ یہاں پر معاہدے حیات کو چھوڑ کر  
وہ لذت حیات میں منہمک ہو گیا۔ اپنی معشوقہ کے ساتھ جلتے ہوئے  
ایک مرتبہ ہارن سے بھی اس کی ملاقات ہو گئی جو ان دنوں ویس میں تھا۔  
یہ دونوں فلسفی اور شاعر قنوطی اس خراب دنیا کی عہدہ چیزوں سے لطف اٹھانا  
جانتے تھے۔ لیکن جو چیزیں بھی اطالیہ میں اس کی دانشگر ہو سکتی تھیں شیون ہارن  
ان سے اپنا دامن چھڑا لیا اور فلسفے پر درس دینے کے لئے جرمنی واپس آگیا۔  
اب اس نے برلن میں کام کرنا شروع کیا۔ جہاں پڑگل سے اسکی ٹکر ہو گئی لیکن پھر  
کی حیثیت سے اس کو کوئی کامیابی نہ ہوئی وہ حقیقت میں اس کام کے لئے موزوں  
نہیں تھا علاوہ ازیں بعض دھند سے اس نے اپنے درسوں کے لئے وہی اوقات  
منتخب کئے جیسے پڑگل اپنے نہایت ہر دل عزیز درس دیتا تھا۔ ایک اور سفر کے بعد  
اس نے سسٹم میں فرانک فرٹ کو اپنی سکونت کے لئے منتخب کیا۔ یہاں پر اپنے  
مال و دولت کو تیار ہی سے بچانے میں اس نے بڑی کاروباری قابلیت کا اظہار  
کیا۔ اس کے بعد اس نے خلوت کی زندگی اختیار کر لی اور اپنے آپ کو مطالعہ اور  
تصنیف کے لیے وقف کر دیا۔ حیثیت مصنف جب اس کو کوئی کامیابی نہ ہوئی تو اس  
کے قنوط میں اور اضافہ ہو گیا۔ براہِ حق ہو کہ وہ اس قدر ناشناسی کی سی تو جید کرتا  
تھا کہ فلسفے کے حامد پر و قیسروں نے اس کے خلاف سازش کی ہے کہ اس کی  
کتبیں کوئی نہ خریدے اس وقت جرمن میں فلسفے کی تقریباً تمام کرسیوں پر

ٹیلنگ اور ہیکل کے تلامذہ ممکن تھے اور شوین ہائر جو شے ٹیلنگ اور ہیکل کو ہوا بہت سمجھتا تھا ان کے پیروں کے اور بھی نظر تھیں تھے دیکھتا تھا فلسفے اور دنیا کی ہمنوں مرکب پر جو اس زمانے میں رائج تھی اس کو سما طور پر غصہ آتا تھا لیکن خالص فلسفہ اور تاریخ مذہب کے اندر شکاٹرا فر اور ہیکل کے انکولوٹ سے جو تنقید کے سرچشمے بنتے تھے ان کے لیے بھی قدر دانی کا ایک لفظ شوین ہائر کے پاس نہیں تھا۔ شوین ہائر کو یقین تھا کہ فطری علوم نے اس کے نظریہ ارادہ حیات کے لیے تبادہ شہادت مہیا کی ہے ان علوم کی شہادت کو اس نے اپنی تصنیف ارادہ فی الفطرت (Der Wille in der Nature) میں یکجا کیا جسکو وہ اپنی کونیاں کا مکمل اور روشن بیان سمجھتا تھا۔ اس میں وہ اسی موضوع پر بحث کرتا ہے جسکو وہ اپنی بڑی تصنیف کے دوسرے حصے میں بیان کر چکا تھا۔ اپنے اخلاقیاتی افکار کو ترقی دے کر اس نے (Die beiden Grund probleme der Ethik) اخلاقیات کے دونوں اساسی مسائل میں پیش کیا مسئلہ کے بعد اور خاص مسئلہ کے بعد لوگوں نے اس کی تصنیف کی طرف زیادہ توجہ کرنی شروع کی بہت سے مصنفوں نے اپنے آپ کو اس کے ساتھ وابستہ کر لیا اور لوگوں کو اس کی تصانیف سے آشنا کرنے میں مصروف ہو گئے مسئلہ میں اس کی بڑی تصنیف کا ایک نیا ایڈیشن شائع ہوا۔ اس کے ساتھ ایک دوسرے حصے کا بھی اضافہ کیا گیا جس میں پہلی کتاب کے حصوں کے متوازی ان کے موضوعات پر زیادہ تفصیل سے بحث کی گئی اس کے بعد مسئلہ میں اس نے (Parerga) اور (Paralipomena) دو مختصر مگر عام فہم کتابیں شائع کیں جو اس کے بہت سے خیالات پر روشنی ڈالتی ہیں۔

مسئلہ کی امیدوں کے پورا نہ ہونے پر ہمت میں ایک جدوجہت طاری ہوئی اور یکس کی اس فضا نے شوین ہائر کے نظریہ حیات کے لیے راستہ صاف کیا اس کے بعد ہیکل کے اسکول میں اختلاف واقع ہوا جس کی وجہ سے طلوع دوبارہ اتفاقیت کی طرف مائل ہوئے جو شوین ہائر کے نظام میں ایک اساسی جزو تھی کانٹ کے نقطہ نظر کو لوگ متوجہ خیال کرنے لگے تھے لیکن اب کانٹ کی مداحی میں وہ شوین ہائر کے ہمنوا ہونے لگے۔ اب جبکہ لوگ شوین ہائر سے واقف ہونے لگے تو

اس کی فصاحت و بلاغت نے اس کے قارئین کا حلقہ بہت وسیع کر دیا وہ اس قدر دانی سے بہت خوش ہوا اور اپنے شاگردوں کو تاکیدی کہ جو یہ احادیث تنقید تالیف ہو وہ ضرور اس کو بھیج دیا کریں وہ اس دیرآمد شہرت کا ایک قطرہ بھی ضائع کرنا نہیں چاہتا تھا۔ بڑھاپا اس کے لئے سعادت کا زمانہ تھا اور اپنے فنون کے باوجود وہ عمر و راز کا خواہشمند تھا۔ ظلم ارادہ سے نجات حاصل کرنے کے لئے وہ دوستوں میں سے مرتاضیت کو چھوڑ کر فقط فنون لطیفہ کے علاج پر عمل کرتا رہا۔ وہ خود کبھی راہب نہیں بنا اگرچہ وہ راہبوں کا مداح تھا اور سیٹ فرانس اور رائے کی سیرتوں سے بے حد متاثر ہوتا تھا کیونکہ ان لوگوں نے اپنے نفس پر غلبہ حاصل کر لیا تھا بڑھاپے سے اس کو بہت اطمینان قلب حاصل ہوا کیونکہ اس کو اس عمر کو پہنچ کر شہوانی جذبات سے چھٹکارا ہو گیا۔ گونٹر (Gwinner) جو اس کا دوست اور سوانح نگار ہے بیان کرتا ہے کہ اس مضمون پر نہایت طیداؤ کا راور گہرے تاثرات اس کی طبیعت سے چھلکتے تھے (Schopenhauers Leben. Leipzig 1878, p. 526)

پھیپھڑوں کی بیماری سے وہ یک یک ۳۱ ستمبر ۱۸۶۰ء کو راہی ملک عدم ہوا۔

## (ب) عالم علم بحیثیت شہود

نمون ہائر کے فلسفے کی تشریح میں ہم اس کی بڑی تصنیف کے چار حصوں کی ترتیب کا متبع کریں گے۔ اس لئے پہلے ہم اس بحث کو لیں گے کہ عالم تصور یا شہود ہے جس چیز کا ہیں براہ راست تجربہ ہوتا ہے وہ احساس ہے اور احساس ہمارے جسم کے تغیرات کے مطابق ہوتا ہے عالم کو خارجی وجود سمجھنا مفصلہ ذیل طریقے سے پیدا ہوتا ہے فہم جس کو ہم احساس سے الگ نہیں کر سکتے فوراً احساس کی ایک خارجی عقل قرار دیتا ہے جو وقت کے اندر عمل کرتی ہے اور مکانی حیثیت سے ہمارے اجسام سے الگ ہے لیکن جو فعل فہم ہمارے شعور میں داخل نہیں ہوتا بلکہ غیر ارادی اور غیر شعوری طور پر اپنی غیر منقسم و جدت سے عمل کرتا ہے۔ زمان و مکان اور تعقل جو ملک علم میں مضمر تھے رہا جو کہ الگ الگ ہو جاتے ہیں خارجی اور اک فقط اس طرح

پیدا ہو سکتا ہے کہ تعلیل زمان و مکان کے ساتھ ملکر عمل کرے۔ ثنوں ہاں اس نظریہ کو کانٹ کے نظریہ کے مقابل میں پیش کرتا ہے۔ کانٹ کا نظریہ تھا کہ زمان و مکان جب محسوسات کو مرتب کر چکے ہیں۔ اس وقت تعلیل عمل کرتی ہے لیکن اس امر میں وہ کانٹ سے متفق ہے کہ نظریہ تعلیل تجربے سے اخذ نہیں ہو سکتا کیونکہ حسی ادراک بھی اس کے غیر ارادی اطلاق ہی سے ممکن ہو سکتا ہے اور قانون تعلیل سے قانون جمود (Inertie) اور قانون بقائے مادہ بالترتیب لازم آتے ہیں اس میں کچھ شک نہیں ہو سکتا کہ ثنوں ہاں نے یہ نظریہ فیشے کے زیر اثر قائم کیا ہے برلن میں جس کے خطبات اور شعور میں وہ شریک تھا۔ اور ان خطبوں میں فیشے نے یہ بیان کیا تھا کہ اصول تعلیل حسی ادراک کے اندر بھی عمل کرتا ہے۔ اس تعلیم میں ان دونوں کا مقابلہ کرنے سے اس قدر کامل موافقت معلوم ہوتی ہے کہ اس طرح سے ثنوں ہاں کے خیالات کو اگر کوئی مصنف اپنے طور پر پیش کرتا تو وہ اس پر صریح سرحد کا الزام لگاتا اور اس کو انسان کے کیندین کا ایک جدید ثبوت ل جاتا۔ یہ نظریہ جدید عضویات جو اس کے لئے اہمیت سے خالی نہیں بلکہ ہولمز (Helmholtz) نے اس کو اپنی تحقیقات احساسات میں اس کے قرار دیا ہے۔

لیکن یہ نظریہ قطعی نہیں ہے۔ کیونکہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا محسوسات کو خارج میں متعین کرنے کا ملکہ ترقی پا سکتا ہے یا نہیں اور تجربہ و اختلاف اس کی ترقی پر اثر کرتے ہیں یا نہیں ثنوں ہاں اس اثر اور اس ارتقا کا منکر ہے وہ کہتا ہے کہ عضویاتی لحاظ سے ملکہ عقل (یعنی صور زمان و مکان اور علت و معلول میں علم حاصل کرنے کا ملکہ) دماغ کا ایک وظیفہ ہے جو اپنے وظیفے میں اسی طرح تجربے سے بے نیاز ہے جس طرح کہ معدہ تجربے سے ہضم کرنا نہیں سیکھتا اور نہ جگر اپنا عمل تجربے سے سیکھتا ہے۔ لیکن اگر عالم کا یہ اندازہ وجود ہاں ہے ملکہ علم کی وجہ سے ہے تو تمام عالم ایک تصویر یا تصور ہے جو قانون دلیل منطقی سے وابستہ ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ محض دھوکا یا نوہ ہے اس کی تجربی حقیقت متزلزل نہیں ہوتی کیونکہ بعض صورتوں کے استعمال سے تجربہ پیدا ہوتا ہے۔ عالم کو محض نمود بے بود سمجھنے کی بجائے یہ نظریہ مادیت کی طرف لے جاتا ہے۔ کیونکہ قانون جمود اور قانون بقائے مادہ



کے ماتحت جو شیون ہار کے نزدیک اصولی تخیل سے لازم آتے ہیں ہر منظر کی توجہ ایک دوسرے منظر سے ہوتی ہے شیون ہار کی رائے میں اور زیادہ مکمل مادیت پھر اس کا نصب العین ہونا چاہئے۔ وہ علم کو بھی دماغ کی پیداوار قرار دیتا ہے اور اپنے خطبات کے قلمی نسخے میں فرانسیسی مصنف کا بائی (Cabanis) کا ایک زوردار فقرہ نقل کرتا ہے ”جس طرح معدوم مضمون کرنا ہے اور جگر صفر پیدا کرتا ہے اور گرد سے مشابہ بناتے ہیں اسی طرح دماغ تصورات وضع کرتا ہے“ لیکن شیون ہار کہتا ہے کہ مادیت وہ نہیں تک کام آسکتی ہے جہاں تک کہ ہم عالم کو بحیثیت شہود مطالعہ کر رہے ہوں اس کے باہر اس کو استعمال کرو تو وہ پیش پیش ہو جاتی ہے۔ ایک طرف اسلئے علت و معلول لامتناہی ہے اور دوسری طرف وہ فطرت کی مختلف قوتوں کی توجہ نہیں کرتی ان کے علاوہ مادیت کے راستے میں سب سے بڑی مشکل یہ ہے کہ مادی نظام کائنات فقط ہمارا ایک تصور ہے اور کوئی مستقل فعل الاطلاق وجود نہیں ہے سستی کا مرکز یا عقل نفس ہی میں اگر قائم ہوتا ہے جس کی کیفیات کا ہم کو براہ راست تجربہ ہوتا ہے۔ مادے کا وجود محض ایک عالم سستی کا قائم کردہ تصور ہے۔

اس استدلال میں دو معلوم ہوتا ہے مادہ تصور کو پیدا کرتا ہے اور وہ خود محض تصور کا معروض ہے لیکن یہ اشکال اس طرح رفع ہو جاتا ہے کہ زبان و مکان اور حیثیت کا معین وجود بلاطلاق نہیں ہوتا۔ کائنات بطور تصور اور بحیثیت مادہ اصل وجود کا محض ایک خارجی پہلو ہے جب ہم یہ سوال کریں کہ اس لامتناہی سلسلہ کو روکیا ہو کیا ہے۔ اور وہ کیا چیز ہے جو اس طرح اصولی دلیل منطقی کے مطابق ظاہر ہوتی ہے تو یہ اصول ہادی بدو نہیں کر سکتا۔ اگر ہم محض جاننے والی اور تصورات قابض کرنے والی ہستیاں ہوتے تو اس سوال کا بھی جواب نہ مل سکتا۔ خارجی تجربے کے ساتھ باطنی تجربے کو ملا کر اس کا حل ممکن ہو سکتا ہے۔ ارادہ جو انسان کا اصل جوہر ہے۔ کائنات کا جوہر بھی وہی ہو گا۔ کائنات کو ہم فقط اپنے ذریعے سے سمجھ سکتے ہیں ہمارے ہی کابوہر ہی اس کے اندر ہو گا جو آشہود نہیں ہے بلکہ نفس وجود ہے۔ ہم ارادے کی نسبت وہی کہہ سکتے ہیں جو فوسٹ نے ایلیس کی نسبت کہا (Das also War des Pudels's Keon) (یہی اس کا جوہر تھا)

اگر اس نظریہ کو تسلیم نہ کیا جائے تو فطرت جو سلسلہ علت و معلول میں ظاہر ہوتی ہے ناقابل فہم ہو جاتی ہے لیکن اگر ہم یہ کہیں فطری تعلیل کی مختلف منازل میں جو عامل ہے وہی ہے جو ہمارے اندر بھی عمل کرتا ہے تو یہ پردہ اٹھ جاتا ہے (اس بحث کے شعوبہ ہارٹ نے *Über den Willen in der Natur*

ارادہ فی الفطرت میں طبیعیاتی ہیئت کے باب میں بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے) شعوبہ ہارٹ کا خیال تھا کہ اس توجیہ کے پیش کرنے میں وہ عہد کے حدود کے باہر نہیں گیا یہ صحیح ہے کہ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ ہمارا ارادہ صورت زمانی میں ظاہر ہوتا ہے اور ہر ارادہ محرکیت کے قانون کے تحت ہوتا ہے جو اصول دیکھ کر ملتی ملتی کی جو نفسی صورت ہے ارادہ جو خود منظر ہے اور جس کو ہم تصورات کی مدد سے جانتے ہیں خود عین ذات کیسے ہو سکتا ہے اس اشکال کو ابیسا کہ کو نو فشر کا خیال ہے شعوبہ ہارٹ نے اس وقت محسوس کیا جبکہ وہ اپنی تصنیف عظیم کی دوسری جلد لکھ رہا تھا جو پہلی جلد سے پچیس برس بعد شائع ہوئی (Kuno

Fischer Arthur Schopenhauer Heidelberg 1898 اسکو مجبوراً تسلیم

کرنا پڑا کہ ممکن ہے کہ ارادہ بھی محض منظر ہی ہو لیکن وہ کہتا ہے کہ ارادہ وہ منظر ہے جو ہمارے نفس کا ہم ذات ہے اور جو ہم سے قریب ترین ہے اور اس کے اندر ہمارا تعلق عین وجود سے گراہ راست ہوتا ہے ارادہ اصل اور اس کا منظر ہے

Urphänomen یہ اصطلاح شعوبہ ہارٹ نے کونٹے کے نظریہ الوان سے لی (اگر یہ سوال کیا جائے کہ ارادہ خود کیا ہے تو اس کا کوئی جواب نہیں دیا جاسکتا۔ یہ ظاہر

ہے کہ اس مسئلہ کے حل پر یہ تحدید لگانے سے شعوبہ ہارٹ نے ایک طرح سے یہ اعتراف کیا ہے کہ یہ مسئلہ حل نہیں ہوا کیونکہ اسی منظر بھی آخر منظر ہی ہے خواہ وہ ہم سے قریب ترین ہو۔ شعوبہ ہارٹ نے اپنے اس بنیادی اصول کی کبھی تحقیق نہیں کی

کہ جو کچھ ہم سے قریب ترین ہے وہی جو ہر وجود ہے۔ اس پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مسئلہ علم از سر نو پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ نکتہ شعوبہ ہارٹ کے فلسفہ کے لیے نہایت اہم ہے کیونکہ اس حالت میں جبکہ ارادہ بالکل عین ذات ہو شعوبہ ہارٹ کو یہ حق حاصل ہو سکتا ہے کہ وہ اس کو اصل وجود اور قانون

وجہ علت سے مادر اسے قرار دے اور اگر ارادہ خود منظر ہے تو خواہ وہ ابتدائی منظر ہی کیوں نہ ہو اس کا وہی حشر ہو گا جو تمام دیگر منظر ہر کا ہوتا ہے۔

اگر ارادے کو منظر خیال کیا جائے تب بھی شوین ہار نے اس سوال کو نظر انداز کر دیا جس کو ہیوم اور فیشے دونوں نے اپنے اپنے نقطہ نظر سے اٹھایا کہ ہسم براہ راست کہاں تک اپنے ارادہ کا ادراک کرتے ہیں شوین ہار کہتا ہے کہ ارادہ کا ادراک بلا واسطہ ہوتا ہے اور اس بلا واسطہ ادراک سے ہم غلبہ منشی سے آشنا ہوتے ہیں اس کی کونیات کی طرح اس کی نغیات بھی رہنمائی ہے نغیاتی مشکل ہے اور بھی زیادہ ہو جاتی ہے۔ کیونکہ شوین ہار کے نزدیک علم اور ارادہ ایک دوسرے سے مطلقاً مختلف ہیں ارادہ بذات خود بے سبب ہے لیکن علم ہر سبب اصول سبب کے مطابق واقع ہوتا ہے۔ ارادہ سرمدی اور غیر متغیر ہے لیکن علم اور معلوم پیدا ہوتے ترقی پاتے اور بدلتے رہتے ہیں علاوہ اس علم ارادہ کے زیر عنوان ہوتا ہے۔ ارادہ غیر مددک طور پر تصورات کی رہنمائی کرتا ہے اور علم کو بطور ذریعہ استعمال کرتا ہے۔ زندہ رہنے کے ارادے کو پورا کرنے کے لیے ایک فرد کو معلوم ہونا چاہیے کہ دیگر اشیاء سے اس کے کیا تعلقات ہیں اور پھر تمام علم انہیں تعلقات کے مجموعے پر مشتمل ہے اس لئے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ علم اسے ہم کسی ہستی مطلق تک نہیں پہنچ سکے۔ صوفیا ہر زمانے میں خصوصاً عیسائیوں میں تو علم کو محدود قرار دینے میں بالکل حق رہے علم کو ارادے کا آلہ قرار دینے میں شوین ہار نے جدید نظریہ ارتقاء کی پیش بینی کی ہے ارادہ حیات (Will to Live) کی اصطلاح اسی کی وضع کی ہوئی ہے لیکن ارادے کی نسبت شوین ہار کا نغیاتی نظریہ بہت جلد یا نہ ہے ارادہ سے اس کی مراد طبیعت کی تحریک و طلب ہے تامل و تعین محرکات کی قابلیت مراد نہیں وہ صاف طور پر کہتا ہے کہ اس تصور سے وہی چیز مراد یعنی چاہئے جو انسان اور حیوانوں میں مشترک ہے ایک طرف تو وہ اس تصور کو محدود کرتا ہے لیکن دوسری طرف اس کو زیادہ وسیع کر دیتا ہے کیونکہ وہ تمام تاثرات اور طبیعت کے تمام تقاضوں کو ارادے کا مراد قرار دیتا ہے۔

اسی لیے وہ اس خیال کو رد کرتا ہے کہ تاثر شعوری زندگی کا کوئی الگ پہلو ہے نہ صرف طلب و خواہش بلکہ لذت و الم بھی ہو جاوے محبت و نفرت سب ارادے کے اعمال میں۔ یہ سب تحفظ حیات کی لائق ہی کو رائے تحریک کی مختلف صورتیں میں اور یہی ارادہ حیات کبھی ترقی علم کا معاون ہوتا ہے اور کبھی اس کو مائع ہوتا ہے اور شعور کے اندر وحدت اور ربط پیدا کرتا ہے۔ شخصی عینیت (Identity) کا مدار شعور کی وحدت پر نہیں بلکہ ارادے کی عینیت پر ہے شعور ہائے ذاتی تجربات کی وجہ سے ان اختلافات پر زور دیا جن کو رنگ فلسفہ خصوصاً نیگل کا نظام مثلاً دینا چاہتا تھا۔ اس نے اپنی باطنی زندگی میں محسوس کیا تھا کہ فکر اور تحریک طبعی میں کس قدر تین تضاد پایا جاتا ہے اس کی عقل اور جالیاتی قابلیتیں اس کو ایک سمت میں پھینچتی ہیں لیکن حس و ہمت اور رنگ مزاجی اس کو اکثر دوسری طرف لے جاتی تھیں اور انھیں عنصری قوتوں میں اس کو اس کا ایک قوت کا عمل نظر آتا ہے جو ہم کو اور دیگر اشیاء کو اکٹاتی رہتی ہے اس کے فلسفے کی اہمیت یہ ہے کہ اس نے عقلیت پر حملہ کیا ہے اور اس کے نقص کو بیان کیا ہے اگرچہ وہ اس غیر فطری تفریق کو اصلیت اشیاء میں داخل سمجھتا ہے۔ علم اور ارادے کا یہ تضاد شعور کا قوت کے قنوں کے لیے لازمی ہے کیونکہ وہ ایک کو اور غیر عقلی ارادے سے عالم کی توجیہ کرنا چاہتا ہے۔

## درج عالم بحیثیت ارادہ

وہی چیز جو ہمارے شعور ذات میں بطور ارادہ منکشف ہوتی ہے ہمارے خارجی تجربے میں ہمارے جسم مادی کے طور پر ظاہر ہوتی ہے وہ اس کو مدہی خیال کرتا ہے ہمارے ارادے اور ہمارے بدن میں کوئی علت و معلول کا تعلق نہیں ہے جو چیز ہمارے ادراک کو جسم معلوم ہوتی ہے اور ہمارے باطنی شعور کو ارادہ، وہ ایک واحد چیز ہے باطنی اور خارجی علم کے طریقے مختلف ہیں اور اس اختلاف کی وجہ سے وہ مختلف اشیاء معلوم ہوتی ہیں مثلاً عضلات کا عمل ارادہ کا توجہ نہیں ہے بلکہ ارادہ

کی حی صورت ہے۔ صرف ارادہ اور دماغ ہی ایک شے نہیں بلکہ ارادہ اور تمام جسم ہم وجود ہیں۔ ارادہ فقط وہ قوت نہیں ہے جو عضلات کو حرکت دیتی ہے بلکہ خون سے عضلات بنائے والی قوت بھی وہی ہے مختلف اعضاء و وظائف شریک ارادہ کی مختلف صورتوں کے مطابق ہیں۔

اس بیان میں شوپن ہار نے ارادے کو شعوری زندگی کے دائرے سے بہت زیادہ وسیع کر دیا ہے اور اس چیز کا مدار ف بنا دیا ہے جس کو فطری قوت (Natural Force) کہتے ہیں مختلف فطری قوتیں اس ایک قوت کی مختلف صورتیں ہیں جو تمام فطرت میں عمل کرتی ہے مادہ ارادہ کی مرنی صورت سے عام طور پر ارادہ کو ایک قوت قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن شوپن ہار اس کے برعکس ہر قوت کو ارادہ قرار دیتا ہے اور ایسا کرنے میں وہ اپنے اس اساسی اصول کے موافق عمل کرتا ہے کہ معلوم بالواسطہ کو معلوم بلاواسطہ میں تحول کیا جائے۔ تصادم اور تضاد ب تضاد طبیعی ہوگی کا اثر اڑا کر کیا فی عمل عضوی نشو و نماں سب کی حقیقت ہم پر اسی طرح واضح ہوئی ہے کہ ہم ان کو مختلف صورت و مدارج قرار دیں شوپن ہار ارادہ فی الفطرت میں اس کا تفصیلی ثبوت پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

جیسا کہ شوپن ہار اکثر کرتا ہے یہاں پر بھی ارادے اور مادے کے ہم ذات ہونے کے دعوے کو اس نے بالکل بے دلیل پیش کیا ہے یہ نامکن نہیں ہے کہ تمام نظریہ ارادہ کی طرح اس تحتہ کو بھی اس نے فٹشے سے حاصل کیا ہو جس کے ایکچر امور شعور پر اس نے سنے تھے ان دہوں میں فٹشے نے یہ نظریہ پیش کیا تھا کہ جسم ایک خارجی مادی شکل ہے جو ان کو اختیار کرنی پڑتی ہے تاکہ وہ مادے کے موافق سے بہت و گریاں ہو سکے کیونکہ مادے کو صرف مادہ ہی اپنی جگہ سے ہٹا سکتا ہے۔ فٹشے نے اس کے دلائل دہنے کی کوشش کی لیکن شوپن ہار نے اس کے بے ثبوت اعلان پر قناعت کی علاوہ ازیں وہ اس خیال میں نہایت درجہ عدم توفیق کا متکب ہے کہ ذہن تصورات کو پیدا کرتا ہے اس امر میں وہ یکا مادی معلوم ہوتا ہے اور اس میں بالکل نہیں جھجکتا حالانکہ عام طور پر وہ مادی بین کے خلاف سخت نفرت کا اظہار کرتا ہے۔ اس کا نقطہ نظر مفصلہ ذیل ہے عالم کا تصور مادہ ذہن کی پیداوار

ہے اور دماغ سمیت تمام مادہ محض ارادہ کا ایک منظر و حقیقت مطلقہ ہے تصور اور ارادہ کی غیر تفیاتی ثنویت یہاں پر اپنی شدید ترین شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔ ہستی کی نسبت روح تک اور منفی نقطہ نظر جس سے بقول ثنویں ہائرکس نے اپنا نظام قائم کیا ہے اس کو نہایت آسانی سے ظاہر و باہر متناقضات سے عبور کرا دیتا ہے اس لئے فلسفہ فطرت سے شینگ کا فلسفہ فطرت یاد آجاتا ہے شینگ نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ قوتوں کا ایک تدریجی ارتقائی نظام ہے جس کے ذریعے سے مادہ روح تک ترقی کرتا ہے ثنویں ہائرکس ایک سلسلہ مدارج بتاتا ہے جس میں سے ارادہ اپنی نہایت ابتدائی شکل سے واضح اور شعوری صورت تک ترقی کرتا ہے ادنیٰ ترین صورت محض میکا کی تعالیٰ ہے جس میں علت اور معلول کی ایک ہی ماہیت ہوتی ہے اور جہاں ان کا باہمی تعلق براہ راست مددک ہوتا ہے فطرت کی زیادہ اختصاصی قوتوں حرارت برق وغیرہ میں علت اور معلول کے تفاوت کی وجہ سے ان کا باہمی تعلق اس قدر واضح نہیں رہتا عالم عضوی میں یہ تعلق اور بھی پراسرار ہو جاتا ہے جہاں یہ علت ایک تحریک کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے اور اس کا معلول علت سے کہیں بڑھ کر ہوتا ہے۔ آفریں ہاشور تہتوں میں علت محرک کی صورت اختیار کر لیتی ہے لیکن اس حالت میں رابطہ تعلیل کی باطنی ماہیت ہم پر مشدد نفس سے متکشف ہوتی ہے اور ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اہلیت ارادہ سے ارادہ زیادہ سے زیادہ ممکن طور پر جو پذیر ہو چاہتا ہے وہی ایک منظر اور معروض بن کر ظاہر ہوتا ہے یہ کوشش تحریک الی الوجود کے مساوی ہے اسی وجہ سے فطرت کے اندر لائق ہی ثروت صورت و مدارج پائی جاتی ہے۔ ہر درجہ ایک ایسی حد ہے جس پر سے گزر جانے کی فطرت سعی کرتی ہے فطرت کی وحدت اور اس کا باطنی تعلق اس سے قابل فہم ہوتا ہے کہ تمام اشیاء میں ایک ہی ارادہ حرکت کرتا ہے اور فطرت کے تنوع اور اس کی کثرت کی وجہ یہ ہے کہ لائق ہی تحریک حیات کسی منزل پر رکتی نہیں اور پورے طور پر کسی ایک صورت میں ظاہر نہیں ہو سکتی زندگی کی ایک صورت اس کی دوسری صورت کے فراہم ہوتی ہے اسی لئے تمام فطرت کے اندر خصوصاً نباتی اور حیوانی زندگی میں ایک پیکار جاری

رہتی ہے۔ فضا کے اندر اجرام فلکی کی حرکت سے ارادہ کا اضطراب ظاہر ہوتا ہے، ان کو نہ سکون حاصل ہوتا ہے اور نہ ان کی حرکت کا کچھ مقصد ہے لیکن یہ یکجا جوار ہے کے لئے لازمی ہے زندہ ہستیوں میں صاف طور پر ظاہر ہوتی ہے مرتعنے وجود کے لئے سعی کرتی ہے جہاں ممکن ہو سکتا ہے عقلمندی وجود اختیار کرتی ہے اور اس کے بعد اگر زندگی کی کوئی اعلیٰ صورت ممکن ہو تو اس کے لئے کوشش کرتی ہے اور اس کوشش کے دوران میں جنگ اور باہمی تباہی ہوتی ہے انسان اور حیوان ایک دوسرے کو بھی نکل جاتے ہیں اور پودوں کو بھی اور پودے ہوا پانی اور دیگر اشیاء کو کھا جاتے ہیں ہر جنگ نفسا نفسی اضطراب سے جس کا نتیجہ رنج و الم ہے بشوین ہائیر آئے اس نظریہ کے ثبوت میں با تفصیل حیات فطرت سے مثالیں دیتا ہے جس کے معلومات اس نے اپنے وسیع مطالعہ سے حاصل کئے تھے۔

اس تنازع البقا میں اور چیزوں کے علاوہ شعور بھی پیدا ہو جاتا ہے پہلے پہل شعور محض تحفظ ذات کا ذریعہ ہوتا ہے کیونکہ اس سے یہ فائدہ حاصل ہوتا ہے کہ خارجی محرک حقیقی وقوع سے پیشتر ہی ذہن اس کا اندازہ کر سکتا اور عمل میں پیش بندی کر سکتا ہے۔

اس طرح سے کائنات بطور تصور پیدا ہو جاتی ہے ارادہ حیات ان تصورات کے ذریعے سے جو اس کی پیروی میں ایسا عمل جاری رکھتا ہے جب ہم زندگی کو تجربہ قرار دیتے ہیں اور اس کے تحفظ اور ترقی کے لئے کوشش کرتے ہیں تو یہ کلیتہً چار سے تصورات پر ارادہ کوئی کا اثر ہوتا ہے گو ہم کو خود اس کا تصور نہیں ہوتا۔ یہ ہیں ستر باغ دکھا کر نئی تو قعات کو اکسا تا ہے تاکہ ان ذرائع سے وہ زندگی کے ساتھ چمٹا رہے ہم بھی اس ارادے کے ہم ذات ہیں اس لئے ہم زندہ رہنے پر مجبور ہیں اور چونکہ چاروں چار ہم کو زندہ رہنا پڑتا ہے اس لئے ہم زندگی کو خیر یقین کر لیتے ہیں یہی ارادہ ہم کو پیچھے سے دھکیل کر آگے بڑھاتا ہے لیکن ہم اسی مغالطے میں رہتے ہیں کہ اپنے مقاصد حیات ہم نے آزادانہ طور پر منتخب کئے ہیں۔ یہ بات صرف فرد کے تحفظ کے لئے نہیں

بذریعہ تناسل نوع کے تحفظ کے لئے بھی صحیح ہے۔ فرد کے اندر قوی ترین جذبہ یہی ہوتا ہے اور اس کی نفس میں سے اس کو نہایت گہری لذت حاصل ہوتی ہے حالانکہ حقیقت یہ ہوتی ہے کہ بعتائے نوع کا ارادہ اس کو ذریعہ بنا کر کام لے رہا ہے۔ جنسی تعلق کے لئے اپنا رفیق منتخب کرنے میں بھی ایک فرد کو خود بخود کسی ایسے ہی دوسرے فرد سے کشش ہوتی ہے جو اس کے ساتھ ملکر اعلیٰ ترین ممکن نسل پیدا کر سکتا ہے۔ ایک کو رانہ تھو ایک حیات تمام تشبیہ کی اصل ہے۔

ایک رجائی شخص اپنے اندر سے پن میں اس تار ایک دھوکا دینے والی قوت کا فریب کھا جاتا ہے لیکن ایک قنوطی اس دھوکے سے واقف ہو جاتا ہے اور معلوم کر لیتا ہے کہ زندگی ایک خسارے کا سودا ہے۔ اس کے ثبوت میں شوین ہائر تجرے کو پیش کرتا ہے جو زندگی کے آرام اور اس کی بنیادی کا شاہد ہے لیکن محض تجربہ ہی شہادت کا کافی نہیں ہو سکتی اس لئے ماہیت تاثر و ارادہ پر اولیائی دلائل قائم کر کے اس کا فیصلہ ہو سکتا ہے۔ صرف الم کے تاثرات ایک بالی تاثرات ہیں ان میں خواہشات اور شہوات کا احساس جن سے زندگی قائم رہتی ہے تکلیف ہی کا احساس ہے۔ جب کبھی یہ باطنی آگ تکلیف خواہش سے ایک لمحہ کے لئے بجھ جاتی ہے تو لذت کا احساس پیدا ہوتا ہے لیکن یہ احساس ایک سببی احساس ہے کیونکہ اس سے قطعاً ایک حاجت پوری ہوتی ہے۔ جب ہم کو یہ احساس ایسا ہی معلوم ہوتا ہے ہے ہم حقیقت میں دھوکے کا شکار ہوتے ہیں۔ جملہ وہ ازیں الم کا احساس لذت کے احساس سے قوی تر ہوتا ہے



ہم کو تکلیف کا احساس ہوتا ہے تکلیف سے مبرا ہونے کا احساس نہیں ہوتا اسی طرح غم کا احساس ہوتا ہے اور خوف کا احساس ہوتا ہے لیکن بے فکری اور محفوظ ہونے کا احساس نہیں ہوتا فلاح و سعادت ایک بالکل سببی کیفیت ہے صحت و شہاب اور آزادی جو اعلیٰ ترین خیروں میں سے ہیں ہم کو محسوس تک نہیں ہوتے جب تک کہ ہم ان کو کھو نہ بیٹھیں عادت سے ہر چیز کا لطف ٹھنڈا پڑ جاتا ہے اور اس بات کا امکان پیدا ہو جاتا ہے کہ اگر ہم اس شے سے محروم ہو جائیں تو ہم کو بہت تکلیف ہو۔ شکام اشیاء کی تہ میں جو دکھ سے لوگ اکثر اس پر غور نہیں کرتے بڑے طباع اور نابینا شخص اس دھوکے کو نہایت آسانی سے محسوس کر لیتے ہیں کیونکہ ان کے اندر وہ مافی قوتیں بہت زیادہ کار فرما ہوتی ہیں اور ان کی خواہشیں نہایت تیز ہوتی ہیں اس لئے ان کو زندگی کی کشمکش اور مایوسیوں کا بہت زیادہ احساس ہوتا ہے یہ تمام نتائج اس مفروضے کے مطابقت میں ہیں جو پہلے قائم کیا گیا تھا کہ اصول وجہ کا ارادہ کوئی پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔ یہ ارادہ کوئی عملی اور نظری دونوں حیثیتوں سے ایک ایسا مسئلہ ہے جو غیر عقلی ہونے کی وجہ سے نہ کبھی سمجھ میں آیا ہے اور نہ آئے گا۔

مذکورہ صدر بیان سے معلوم ہو سکتا ہے کہ شوین ہار کا فلسفہ فطرت اس کو ایک ایسے نتیجے کی طرف لے گیا جو ٹیلنگ کے حاصل کردہ نتیجے سے بہت مختلف تھا۔ فطرت کے مختلف منازل میں بتدریج زندگی کی کشمکش زیادہ شدید ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ وہ نور شعور میں پھوٹ پڑتی ہے اور نہایت تکلیف دہ شکل اختیار کر لیتی ہے۔ اس کا

نظریہ فطرت شینگ کی نسبت زیادہ موجودتی سے وہ مسلم فطرت کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے ایک تو علل و قوائے فاعلہ کا مطالعہ جس کو مطالعہ فطرت (Naturaliologie) کہنا چاہئے اور دوسرے فلسفہ فطرت یعنی اس مبتنی مطلق کو سمجھنے کی کوشش جس کا اظہار ان قوتوں میں ہوتا ہے کاشش کہ وہ اس فرق پر قائم رہتا۔ اس کے باوجود اس نے فطرت کے میکائی تصور پر حملہ کرنا شروع کر دیا حالانکہ اپنی تعلیم کے مطابق اس کو چاہئے تھا کہ وہ پہلے اس نظریہ کے پورے نتائج اخذ کرتا اور اس کے بعد اس کی مابعد اطمینانی تہاویل کی کوشش کرتا لیکن یہیں یاد رکھنا چاہئے کہ اس معاملہ میں دیگر رومینٹک فلاسفہ کی طرح وہ بھی فطرت کے اندر کسی حقیقی تدریجی ارتقا کا قائل نہیں تھا جو مردار یا مہلک واقع ہو۔ یہ صحیح ہے کہ وہ عضوی ارتقا پر حجت اور عادت کے اثر کی طرف اشارہ کرتا ہے لیکن وہ تیارک کے اس خیال کو غلط سمجھتا ہے کہ اولیٰ انواع نے اگلے انواع کی طرف ترقی کی ہے اس کے نزدیک فطرت کے مختلف صور و مدارج ارادہ کوئی کے اظہارات ہیں لیکن ان کا ایک دوسرے سے کوئی حقیقی ربط و تعلق نہیں باقیں ہمہ فطرت کے اندر ارادہ حیات اور بیکار حیات پر زور دینے کی وجہ سے اس کو ڈارون کے پیش کردہ نظریہ ارتقا کے مانیوں میں شمار کرنا چاہئے۔ وہ ان علل فاعلہ سے نا آشنا نہیں تھا جن پر ڈارون نے اپنی تعمیر قائم کی لیکن وہ تسلیم نہیں کرتا تھا کہ یہ علل مختلف فطری انواع کو پیدا کر سکتی ہیں مختلف انواع اس کے نزدیک اسلاطون کے تصورات کی طرح ناقابل تسلیم ارادہ کوئی کی سردی صورتیں ہیں جو ایک دوسری سے پیدا نہیں ہوتیں۔

ٹیکنک کی تعلیم سے اس کا اختلاف، قنوطی نظریہ حیات میں موجودیتی میلان سے بھی زیادہ قوی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ زندگی کی نسبت اس کے ذاتی تجربہ نے اس کی کونیات پر اثر ڈالا کہ یہ قوت مشاہدہ اور جوش شخصیت کی وجہ سے انسانی زندگی کی نسبت اس کے بیانات میں ایک خاص اعتباری رنگ پایا جاتا ہے وسیع حلقوں پر اس کا جو اثر ہوا وہ زیادہ تر اس کے فلسفہ حیات ہی کی وجہ سے تھا۔

## د۔ نجات بہ ذریعہ وجدان جمالی

سوال یہ ہے کہ زندگی کی گمراہی جو اب پڑ چکی ہے کسی طرح سے کھل بھی سکتی ہے یا نہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے حل کے لئے شیون پائر فرد ہی کو مد نظر رکھتا ہے تاہم اس کے نزدیک اتفاق واقعات کا ایک باہر سچہ ہے جس طرح کھڑکی کے شیشوں پر برف جسم کے کچھ شکلیں اختیار کر لیتی ہے یا جیسے الوان ٹائل (Kaleidoskope) میں رنگ رنگ کی شکلیں بنتی جاتی ہیں وہ نوع انسان کے اندر ایسی تبدیلی بھی ترقی کا قائل ہیں جس سے شر ماقط ہو جائے۔ تمام مسائل میں ارادے کی ماہیت نہیں بدلتی خواہ علم کتب سے کیا ہو جائے۔ یہ ایک بڑا نفسیاتی مسئلہ ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے علم ارادے کی خدمت کے لئے وجود میں آتا ہے لیکن ایک اچھا خادم ہونے کے باوجود اس کا ارادے پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ باہر ہر عمل کے لئے بعض حالتوں میں ارادے کی قید سے کھٹنا ممکن ہو جاتا ہے ایسی حالتوں میں انسان کی انفرادیت منسوخ ہو جاتی ہے اور وہ بے غرضانہ وجدان میں گم ہو جاتا

ہے۔ جب ہم فن لطیف کی کسی شے میں متغرق ہو جاتے ہیں تو ہماری یہی کیفیت ہوتی ہے۔ یہ انقلاب اور آزادی جس میں ارادہ غائب ہو جاتا ہے اور خالص ادراک غالب آ جاتا ہے، ایک بیک و جدان کے ظہور سے پیدا ہوتا ہے اس وقت کائنات کی طرف ہمارا پہلو خالص استغراقی ہوتا ہے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے کہ ہم بھول جائیں کہ ہم دنیا سے تعلق رکھتے ہیں ارادے کے فقدان کے ساتھ اہم بھی مفقود ہو جاتا ہے۔ یہ بات فقط فن لطیف سے پیدا ہو سکتی ہے۔ علم ہمیشہ ایک سبب سے دوسرے سبب کی طرف بڑھتا رہتا ہے اور ارادہ بیٹا بانہ آگے کی طرف کوشاں رہتا ہے۔ لیکن فن لطیف میں ہر جگہ ہمارے لئے منزل و غایت ہے اس کے اندر ہم ہمارے کوسر مدی نقطہ نظر سے سرمدی سکون میں دیکھتے ہیں۔ ثنوں ہار ہالینڈ کے فن لطیف کا خاص طور پر مداح ہے کیونکہ اس کے اندر تسکین و سکون کی روح محسوس ہوتی ہے جو جالیاتی استغراق کے حصول کے لئے ضروری ہے۔ ثنوں ہار کے نزدیک اعلیٰ ترین فن لطیف موسیقی ہے جس میں ارادہ کوئی کان پروردہم اور مدوجز ظاہر ہوتا ہے اس کی بسط اور سجدہ صورتوں کا انکشاف ہوتا ہے اس کی کشش اس کے صدر سے اور آلام شب موسیقی میں منعکس ہوتے ہیں۔ چنگ و رباب کے مرعش اور مضطرب تار حقیقت میں خود ہم ہوتے ہیں۔

زندگی کی نسبت اس جمالیاتی وجدان کے قائم رکھنے کے لئے بڑی کوشش درکار ہے اور بہت کم لوگ ہیں جن میں اتنی قوت موجود ہوتی ہے۔ ارادہ اپنے لائق ہی اضطراب کے ساتھ آگے بڑھنا چاہتا ہے نابالغ اشخاص میں بڑی حد تک یہ ملکہ موجود ہوتا ہے کہ اس چیز کی صناعانہ شکل سے لطف اٹھا سکتے ہیں جس کے حقیقی زندگی کے اندر اصلی نمونہ کے وہ قریب جانا گوارا نہ کرتے۔

کانت اور شلر نے حسن کاری اور زندگی کے اندر جو مخالفت قائم کیا تھا اس کو ثنوں ہار نے اتنا تک پہنچا دیا کہ وہ بھول جاتا ہے کہ فن لطیف

کے اندر ہمارا انہماک ہمدردانہ بھی ہوتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ہم اس شے کی طرف کسی قدر وقعت کو منسوب کرتے ہیں۔ اگر زندگی کی درحقیقت کوئی قیمت نہ ہو تو فن لطیف میں بھی کوئی قیمت نہیں رہیگی۔ گوشتے کے مشہور قول میں کسی قدر تبدیلی کر کے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ "اگر تو فن لطیف کی قدر کرنا چاہتا ہے تو پہلے زندگی کی قدر و اہمیت پہچان بے علاوہ ازیں شوین مار کو بیوقوفاً تسلیم کرنا پڑا ہے کہ ارادے سے نجات حاصل کرنے کے لئے بھی ارادے ہی کی ضرورت ہے اور جمالیاتی ادراک کو قائم رکھنے کے لئے بھی کوشش درکار ہے۔ اس وقت کے لئے جو نصب العینی غایات منتخب کرتی ہے اس کے اس کوئی نام نہیں کیونکہ وہ اس کا منکر ہے کہ ارادہ حیات میں تبدیلی کا امکان ہو سکتا ہے۔ یہاں پر پھر اس کو جست کر نی پڑی جیسا کہ اس کے نظام میں اکثر واقع ہوتا ہے۔

## عملی نجات

ایک نابالغ شخص کو بھی فن لطیف کے ذریعے سے جو نجات حاصل ہوتی ہے وہ عارضی ہوتی ہے مستقل نہیں ہو سکتی فن لطیف سے ہم کو کامل طمانیت اور قناعت حاصل نہیں ہو سکتی اس سے حاصل کردہ تسکین بہت جلد فنا ہو جاتی ہے۔

ارادہ عالم جس کی فعلیت ہم میں سے ہر ایک کے اندر اس انداز کی ہے کہ ہر شخص فی نفسہ ایک عالم کل معلوم ہوتا ہے، ہم کو ایک دوسرے پر حملہ کرنے پر آمادہ کرتا ہے سلطنت کے خوف سے لوگ نا انصافی کرنے سے باز رہتے ہیں اور اپنی انایت کو ہم کبھی مغلوب نہیں کر سکتے جب تک کہ ہم یہ نہ سوچیں کہ ہم سب میں ایک ہی زندگی موجزن ہے اور مجرم کی فطرت بھی وہی ہے جو اس شخص کی ہے جس کے خلاف جرم کیا گیا ہے اگرچہ مجرم اپنی حماقت سے یہ سمجھ لیتا ہے کہ میں اپنے شرکار سے الگ ہوں۔ سچی نیکی اور سچی

ہیثمائی اس اعتقاد کے ساتھ پیدا ہوتی ہے کہ انفرادیت ایک دھوکا ہے۔ محبت انسان میں یہ علم مضمر ہوتا ہے کہ تمام انسان ایک ہیں۔ چونکہ شوپن ہائر کی نفسیات کے مطابق ہر لذت ایک الم کو رفع کرنے سے پیدا ہوتی ہے اس لئے محبت کا مقصد صرف رفع الم ہو سکتا ہے لہذا وہ ہمدردی کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ وہ ہمدردی کو اخلاق کی اساس قرار دیتا ہے اور اس کا خیال ہے کہ اگر ہم تمام انسانوں کی وحدت ماہیت کو تسلیم نہ کریں تو ہمدردی کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔

پورا انسان صرف اسی شخص کو حاصل ہو سکتا ہے جو تسلیم کامل سے اپنے ارادہ حیات کو بالکل فنا کر دے۔ صرف بڑے زہالدار و لیا اس مرتبے تک پہنچتے ہیں کہ ارادہ حیات ان کے اندر بے حرکت ہو جاتا ہے نہ بدتر تہب نفس کی انداز سانی نہیں جو عاقبت میں حصول سعادت کے لئے کی جائے جب حفظ ذات اور محفوظ نوع کی تحریکات مرجاتی ہیں تو یہ کیفیت خود بخود پیدا ہو جاتی ہے۔ بدھ مت اور ابتدائی عیسائیت میں ہم کو اس کی مثالیں مل سکتی ہیں۔ جو شخص زندگی کے دکھ اور خودی کے دھوکے سے واقف ہو گیا ہے وہ سوائے سکون کے کسی چیز کی خواہش نہیں کر سکتا اس درجے پر پہنچ کر انسان کو نردان حاصل ہو جاتا ہے جو ان لوگوں کو جو عالم محسوسات کو اعلیٰ ترین حقیقت سمجھتے ہیں عدم معلوم ہوتا ہے۔

ایک حکیم اس قائلے قبل از موت کو اعلیٰ ترین صورت نجات خیال کرتا ہے لیکن جس طرح یہ ضروری نہیں ہے کہ جو ولی ہے وہ فلسفی بھی ہو اسی طرح یہ بھی لازمی نہیں ہے کہ جو فلسفی ہے وہ ولی بھی ہو۔ فلسفی کا کام صرف یہ ہے کہ جب اس کو نفس کش زائد کی کیفیت میں اعلیٰ ترین نصب العین جیسا دکھائی دے تو وہ اس کو واضح تصورات میں بصورت نظر پر عالم بیان کر دے اور اس کے آگے سیر تیار خم کرے خواہ اس نے خود کوئی دوسرا مسلک اختیار کیا ہو۔

فن لطیف سے نجات حاصل کرنے کی طرح یہاں پر بھی شوپن ہائر یہ

یہ نہیں بتاتا کہ وہ قوت کہاں سے آئیگی جو ہم کو ارادہ حیات کے بچنے سے چھڑائے  
 کیونکہ اس کام کے لیے بھی ارادہ ہی درکار ہے خواہ وہ فقط مزاج اور  
 نفسی ارادہ ہی کہو۔ شخص بالغ کی نسبت نفس کش زیادہ کے معاملہ میں اس کی  
 اور بھی زیادہ ضرورت ہے علاوہ ازیں ارادے سے قطع تعلق نہیں ہو سکتا  
 جب تک کہ ان صورتوں سے قطع تعلق نہ ہو جن کے اندر ارادہ اپنے آپ کو  
 ظاہر کرتا ہے اور جن کو وہ قانون علت و معلول کے ماتحت قرار دیتا ہے۔  
 شوپن ہائر اس سے پہلے ہمدردی کو نفسیات کے لئے ناقابل توجیہ قرار  
 دے کر اپنے نظریہ علم کی خلاف ورزی کر چکا ہے۔ بروخ فلسفہ اعتقادیت  
 کے خلاف وہ کئی موقوفوں پر یہ بیان کرتا ہے کہ عین تئیں سلسلہ مظاہر میں  
 دخل انداز ہوتی ہے ان باتوں کے علاوہ بھی شوپن ہائر کو اس مشکل کا  
 سامنا کرنا پڑیگا جو تمام اشیاء کو ایک واحد مسلسل سے اخذ کرنے میں پیش  
 آتی ہے کہ ارادے کی یہ دوئی یہ مخالفت اور پیکار ارادہ عالم کے اندر کس  
 طرح پیدا ہو سکتی ہے اور عالم مظاہر کے اختلافات اس ایک مسلسل سے  
 کیسے پیدا ہو سکتے ہیں جو تمام اشیاء میں جاری و ساری ہے۔ بوجہ اپنے  
 مذہبی تفکر کے اندر ہی مسئلے کے حل میں متہکم رہا اور شیرن ہوزن نے  
 سائنسوز اپرا اور کشن میر نے خیلنگ پریمی اعتراض کیا اور شوپن ہائر کے  
 شاگرد فروون ٹیٹ نے اپنے استاد کے خلاف بھی سوال اٹھایا شوپن ہائر  
 کا جواب بس یہی ہے کہ ان اختلافات کا اخذ عین ذات ہی ہو سکتی ہے لیکن  
 وہ یہ نہیں بتاتا کہ یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے۔

شوپن ہائر کی کامل قنوطیت تاریخ تہذیب میں ایک نہایت عجیب  
 واقعہ ہے اگرچہ جس طریقے سے اس نے اس کو ثابت کرنا چاہا وہ اس قدر اہم  
 نہیں۔ نہ اس کا تجربی ثبوت اور نہ اس کا نفسانی نتائج مطلق قنوطیت کی  
 صیغہ اس میں ہو سکتا ہے لیکن یہ بھی جائز نہیں کہ ہم اس کے فلسفے کو محض اس کی  
 طبیعت کا نتیجہ قرار دیں۔ ہر اہم شخصیت نوع انسان کے لئے ایک زاویہ  
 نگاہ ہے جس سے ہستی کے ایسے پہلو اور ممکنات دکھائی دیتے ہیں جو ایسی

شخصیتوں کے بغیر لگا ہوں سے اچھل رہتے۔ جس وقت اور بے تعصبی سے شوپن ہائر نے فطرت اور تہذیب کی پر خاشوں اور کمزوریوں کو ظاہر کیا ہے اس کی وجہ سے مسئلہ تقویم (Valuation) نے ایک نئی حیثیت اختیار کر لی ہے۔ واقعات کو چھپانے اور اس مسئلے کی مشکلوں کو آسان نہایت کرنے کی کوشش اب پہلے جتنی آسان نہیں رہی نظری اور عملی دونوں حیثیتوں سے یہ نہایت اہم ہے اور اس کا فائدہ شوپن ہائر کی اس روینٹنگ کوشش سے کم نہیں ہو جائے گا کہ وہ اپنے ذاتی تجربہ زندگی کو تمام ہستی کے لئے معیار بنانا چاہتا تھا، ان روینٹنگ فلاسفہ کی جو نظریہ ارتقا کے قابل ہو کر شوپن ہائر کے مخالف تھے مسلسل کوشش یہ تھی کہ اپنی شخصیت کو پس پشت ڈالا جائے تاکہ تفکر کا ارتقا خود اپنے قوانین کے مطابق ہو سکے۔ لیکن ان کے برعکس شوپن ہائر کا فلسفہ شخصیت ہی ہے یہ خصوصیت اس امر سے بھی واضح ہوتی ہے کہ اس کے شخصی فلسفہ زندگی میں جب مختلف گروہ تصورات کا باہمی ربط اور ملے عقل دریافت نہیں ہو سکتا تو وہ ایک گروہ سے دوسرے گروہ کی طرف کود جاتا ہے۔ یہ خوش قسمتی کی بات ہے کہ اس نے اپنے نظریہ علم میں ایسی تصحیحات دینا کی ہیں جو کائنات کی حقیقت کو آگے بڑھاتی ہیں۔ مثلاً ہائر نے فلسفہ کی طرح شوپن ہائر کا فلسفہ بھی اس ترکیب کی ایک دلچسپ مثال ہے جو انتقادی فلسفے اور بین شخصیتی نظریہ حیات کے باہم واقع ہو سکتی ہے۔ ان دونوں مفکرین کی شخصیتوں سے فکر اور حیات کے باہمی تعلق پر روشنی پڑتی ہے خواہ ان کا پس منظر کردہ حل معین طور پر صحیح نہایت نہ ہو۔



## رومنٹک دور میں فلسفہ انتقاد کی موج زیریں

شکارِ مآثر اور شوہن ہائر کے فلسفے سے اس امر کی بین شہادت ملتی ہے کہ فسطیہ شیلنگ اور ہیگل کے نظامات میں کانٹ کے افکار کا پورا حق ادا نہیں ہوا تھا۔ کانٹ کا فلسفہ مغلوب اور دفتر پاریتہ نہیں بن چکا تھا اور اگر ہم فلسفیانہ فکر کی اصل تاریخ کو فکر کی سطحی تحریکوں کے ساتھ خلط ملط نہ کریں تو ہم دیکھتے ہیں کہ رومنٹک فلسفے کی بظاہر بے شرکت حکومت کے دوران میں بھی کانٹ کے پیروؤں کا ایک گروہ ایسا تھا جو اس کے فلسفے کو سمجھتا تھا اور اس کے ساتھ وفاداری برتنا تھا۔ یہ مسلسل سطح کے نیچے بہنے والی موج زیریں اتنی قوی نہیں تھی کہ تحلیلی تحریک پر غالب آجائے جب تک کہ اس کو پچھلے سنس اور تاریخی انتقاد سے کمک حاصل نہیں ہوئی۔ تاہم تاریخ فلسفہ میں وہ ایک اہمیت رکھتی ہے کچھ تو اس لئے کہ فلسفیانہ تحقیق میں اس کا ایک حصہ ہے اور کچھ اس لئے کہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تاریخ فکر کا مسلسل تحلیلی فلاسفہ کے تجربات فکر سے ٹوٹ نہیں گیا۔ اس ضمن میں بہت سے ایسے اشتیاق پر نظر ڈالنا ضروری ہے جن کو پیشہ ور فلسفی ہونے کا کوئی دعویٰ نہیں تھا لیکن جنہوں نے اپنا نظریہ حیات کانٹ کے فلسفے سے ڈھالا تھا اور جو کم و بیش وسیع حلقوں میں علمی زندگی بسر کرتے ہوئے بھی اس نظریہ پر قائم رہے۔ جرمنی کے مختلف حصوں میں بہت سے لوگ جو عمر اور دنیوی حیثیت سے مختلف تھے

فلسفہ کانٹ کے مشترک مطالعہ کے لئے انجمنیں بنا لیتے تھے۔ اور بہت سے افراد جن میں سے بعض اپنے عہد کے نہایت ممتاز لوگ تھے فلسفہ استاد کی اصلیت کے قائل اور اس پر کار بند تھے اگرچہ انھوں نے اس کی فروعات کو ترک کر دیا تھا۔ یہ امر خاص طور پر قابلِ لحاظ ہے کہ انیسویں صدی کے آغاز کے مصائب کے بعد جو لوگ جرمنی کے روحانی اور سیاسی احیاء کا باعث ہوئے ان میں سے بہت سے ایسے تھے جو کانٹ کے شاگرد تھے مثلاً رمانخارد فیشے کے علاوہ ولہلم فون ہمبولٹ (Wilhelm von Humboldt) جس نے پرشیا کے محکمہ تعلیم کی تنظیم کی اور تھیوڈور نون شوٹن (Theodor von Schön) جس نے کاشتکاروں کی غلامی کو منسوخ کر دیا کانٹ ہی کے پیرو تھے۔ دینمارک میں ادرشڈ مشہور مفکر جو انی میں کانٹ کا ایک جوشیلا پیرو تھا زمانہ پیری میں اس نے اقرار کیا کہ کانٹ کی اخلاقیات نے جو اثر اس کے افکار و تاثرات پر کیا وہ کبھی نازل نہیں ہوا۔ ادرشڈ کے بیان میں سے ہم مفصلہ ذیل اقتباس درج کرتے ہیں یہ ایک سیاسی جس نے پرشیا کے احیاء میں حصہ لیا اور جس نے ہمیشہ اس روح ترقی کے ساتھ و ناداری برنی (میری مراوٹوٹن وزیر حکومت سے ہے) جب اس کو اس عہدے پر مقرر ہونے کی سالگرہ پر اس کے ہم عہد شہریوں نے خراج تحسین ادا کیا تو اس کے جواب میں اس نے یہ کہا کہ اگر میں نے اپنے ملک کی کوئی خدمت کی ہے تو وہ بالکل اس انداز فکر کی وجہ سے ہے جس کی طرف کانٹ نے اس کی رہنمائی کی اس لئے میں اس شکر کو جو مجھے ادا کیا گیا ہے اس کے اصلی ماخذ کی طرف منعطف کرتا ہوں کیونکہ میں اس چشمہ فکر سے نکلنے والی ندی کی ایک اونٹے شاخ ہوں کسی اور لحاظ سے مقابلہ کرنے کے بغیر میں یہ کہنے کی جرأت کرتا ہوں کہ میرے دل میں بھی اسی قسم کے احساسات موجزن ہوتے ہیں جب میں یہ دیکھتا ہوں کہ میں اور میرے بہت سے ہم وطن کس قدر کانٹ کے رہن منت ہیں صرف کانٹ کی اخلاقیات ہی نہیں تھی جس نے رومینگ تحریک کے مقابلے میں اپنا اثر قائم رکھا اس کا یہ تقاضا کہ ہر دعوے کے لئے قطعی دلائل ہونے چاہئیں اور حدود و علم کی نسبت

اس کا انتقادی فہم یہ ایسی چیزیں تھیں جن کی وجہ سے اس کے پیروؤں کو بہت غصہ آتا تھا اور نفرت ہوتی تھی کہ کانٹ کے فلسفہ کا رخ اس کے نہایت نمایاں تابعین نے لے کر ہر کو پھیر دیا ہے۔ یہ بات کانٹ کے ایک چوتھیلے پیرو پوختا بنجمن ارہارڈ (Erhard) کے معاملے میں جو ایک طبیب تھا نہایت واضح اور عجیب طور پر ثابت ہوتی ہے۔ اس کے خود نوشتہ سوانح حیات اور اس کی مراسلت کو فارہاگن نے شائع کیا ہے۔ ۱۹ مئی ۱۹۹۷ء کے ایک خط میں وہ فسطے کے متعلق لکھتا ہے "جو فلسفہ ایک واحد اساسی اصول سے آغاز کر کے ہر شے کو اس سے اخذ کرنے کا دعوے کرے وہ لازماً مصنوعی و سفسطائی ثابت کا ایک نمونہ ہو گا صرف وہی فلسفہ صحیح ہو سکتا ہے جو قدم بہ قدم اصل ترین اصول کی طرف صعود کرے اور پھر ہر شے کے ساتھ اس کی کامل موافقت کو ثابت کرے کانٹ کا فلسفہ اس کے پیروؤں پر اس لئے پوری طرح غالب نہیں آیا کہ وہ عقل کو اشتعائی (Constitutive) بنانا چاہتے ہیں۔۔۔۔۔ میں اس کی نسبت رائے ہوں کہ لکھ چکا ہوں اور دلائل سے واضح کر چکا ہوں کہ ہم ملکہ تجلیل کی نقطہ تحلیل کر سکتے ہیں لیکن اس کے متعلق کوئی نظریہ قائم نہیں کر سکتے۔ اس سے آگے اڑنا یہ ثابت کرتا ہے کہ ہماری تمام تصدیقات تحلیل کے ذریعے سے حاصل ہوتی ہیں۔ یہ بات فقط تجربی علوم ہی کی نسبت صحیح نہیں بلکہ فلسفے کی نسبت بھی صحیح ہے۔ کیونکہ اس کے اندر ہیں تمام علم اس تصور کی تحلیل سے حاصل ہوتا ہے جس کو ہم نے بے تفکر قائم کیا ہے اگر ہم اس کو نظر انداز کر دیں تو ہم طبع زاد تصورات کا ایک نظام قائم کر لیتے ہیں بغیر اس کے کہ ہم کو حقیقت موجودہ کی نسبت کوئی علم ہو۔"

ارہارڈ نے یہاں پر جن شکوک کا اظہار کیا ہے اس کے بہت سے اور دوست بھی اسی قسم کے خیالات رکھتے تھے۔ اور جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے شکر بھی ان میں شمار کیا تھا۔ انسلم فورباخ (Anselm Feuerbach) جو ایک مشہور متفق تھا ایک خط میں اسی قسم کے خیالات کا اظہار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ جس شخص کے انکار نے کانٹ کی روح سے پرورش پائی ہو اور جو شخص

جانتا ہو کہ خالی تصورات کے ساتھ کھیلنا فلسفہ نہیں ہے وہ اس جوش میں حصہ نہیں لے سکتا جو بہت سے لوگ نئے فلسفہ کے متعلق ظاہر کرتے ہیں۔ جب ہیگل کی شہرت کا آفتاب نصف النہار پر تھا وہ ہلم فون ہمبولٹ نے کانٹ کی تائید و ترمیم میں قلم اٹھایا۔ کانٹ کی مدح میں اس نے خاص طور پر تین دلائل پیش کئے (۱) اس نے اپنی تنقید سے فلسفیانہ تحلیل کی صحیح بنیاد قائم کی۔ (۲) غیر معمولی منطقی استدلال کی قابلیت کے ساتھ اس کو حقیقت اور صداقت کا ایسا احساس تھا جو خالی منطق سے پیدا نہیں ہو سکتا۔ (۳) اس نے کوئی نیا بنایا فلسفہ پیش نہیں کیا بلکہ فلسفیانہ تحقیق کا طریقہ بنایا اور بجائے اس کے کہ تحقیق کے نتائج لوگوں کے سامنے پیش کرے ان کو خود حقیقت کی تلاش کرنے کی ترغیب دی۔

جب اربار ڈ فلسفہ کے ترکیبی انداز پر شکوک ظاہر کر رہا تھا تو ڈائمن فیشے کے سامعین میں سے دو شخص اس کے نظریہ علم کی تنقید میں مصروف تھے جو فکر کی طویل جدوجہد کا پہلا قدم تھا۔ قریب اور ہربارٹ دونوں نے یہ کام اپنے ذمہ لیا کہ کانٹ کے کام کو اس کی اپنی روح کے مطابق جاری رکھا جائے۔ کیونکہ جس انداز سے فیشے کانٹ کی تعلیم کو ترقی دیتا چاہتا تھا وہ ان کے نزدیک صحیح راستہ نہیں تھا۔ ہر ایک اپنے اپنے انداز سے اس نفسیاتی بنیاد کا مزید تعین کرنا چاہتا تھا جس پر حقیقت کانٹ کے فلسفہ کی تعمیر قائم تھی۔ اگرچہ کانٹ خود اس کو تسلیم نہ کرتا اسی لئے نفسیات کی تاریخ میں ان کی بڑی اہمیت ہے۔ انھوں نے آئینلی فلاسفہ کی خیالی تعمیروں کے مقابلے میں تجربی نفسیات کی ضرورت اور اس کے حقوق کو قائم کیا۔ تعصب سے برہمی ہونے اور لمبی علوم سے پوری واقفیت رکھنے کی وجہ سے وہ ایک ایسے انداز فکر کے نمائندے کہلائے کہ مستحق ہیں جس کا آئینہ عام طور پر لوگ Romanticism کے دور سے نہیں کرتے بعد ازاں ہینکے Benekke ان کے ساتھ شریک ہو گیا جس کا خاص کمال بھی نفسیات کے شعبہ سے تعلق رکھتا ہے۔ ان تین مفکرین کا فکر کی ایک ایسی موج زیریں کو قائم رکھتا جو

روئے آب کے سیلاب پر غالب نہ آسکی ان لوگوں کی خلوت پسند اور منکسرانہ طبیعتوں کی وجہ سے تھا۔

یہ لوگ تجریت اور امتقادت کے عالم میں بسر کرتے تھے۔ چکا چوند کرنے والے خیالات اور پڑ آب و تاب نظریات اسے ان کی طبیعتیں بیگانہ نہیں لیکن ان کا خاموش کام بار آور ہوئے بغیر نہ رہا۔

## یعقوب فریڈریش فریس

JAKOB FRIEDRICH FRIES

شلاٹر ماخر کی طرح فریس بھی ابتدائے موراوی برادری کا ایک رکن تھا۔ اس کی روحانی زندگی پر اس عقل کا اثر و طرح سے ظاہر ہوتا ہے۔ کچھ تو اس طرح سے کہ وہ تاثر کو ایمان اور وجدان کی بنیاد قرار دیتا ہے۔ اور کچھ قدرتی تلازم تضاد کی وجہ سے وہ تاثر کے اس عمل پر تنقید کرتا ہے جس کی وجہ سے علم مستقادات کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اور ارادہ مفلوج ہو جاتا ہے۔ شلاٹر ماخر کی طرح اس نے بھی آزادانہ غور و فکر سے ان عقائد سے نجات حاصل کی جو نیکی میں موراوی اکاڈمی میں سکھائے جاتے تھے جس میں وہ سوائس میں ایس برن کی میں داخل ہوا تھا۔ وہ خود بتاتا ہے کہ کس طرح اپنے ذاتی تجربے اور نفسیات کے مطالعہ سے وہ روایتی عقائد سے الگ ہو گیا۔ موراوی اکاڈمی میں یہ قاعدہ تھا کہ کچھ گھنٹے بالکل سکوت اور مراقبے میں بسر کئے جائیں۔ وہ کہتا ہے کہ اس کیفیت میں بسر کرنے کی سعی میرے لئے ہمیشہ لا حاصل ثابت ہوئی۔ اس پر واقع ہونے لگا کہ وہ اپنے فطری تاثر اور عقل کو ایک مصنوعی بلند می پر پہنچانے کی کوشش کر رہا ہے۔ علاوہ ان میں کفارے کے عقیدے کی نسبت بھی اس کے دل میں شکوک پیدا ہو گئے۔ لیکن اس کے باوجود مدہی زندگی کی وقت اس کی نظروں میں کم نہ ہوئی۔ شلاٹر ماخر کی طرح

وہ مذہبی تصورات کی علامتی قیمت کا فائل تھا اور انکار عقائد کے باوجود وہ مذہبی برادری کے ساتھ ولی تعلق کو محسوس کرتا تھا اور اس کے بہت سے اراکین کے ساتھ اس نے عمر بھر گہری دوستی بنا ہی اس کا فلسفیانہ ارتقا اس طرح شروع ہوا کہ پہلے پہل اس نے مورادی کالج میں کانٹ کے فلسفے کی تعلیم حاصل کی جہاں وہ اس صورت میں پڑھایا جاتا تھا جس صورت میں رائن ہولڈ نے اسے ڈھالا تھا۔ فریس کانٹ کی اپنی تصانیف کو صرف چھپ چھپا کر پڑھ سکتا تھا اور اس کو خاص شوق اس امر کی تحقیق کا تھا کہ کانٹ اپنے نتائج پر کس طرح پہنچا نفسیاتی تحلیل جس کا کانٹ کی ابتدائی تصانیف میں بڑا حصہ ہے اور جو تنقید عقل نظری میں استخراج نفسی (Subjective deduction) کے ذیل میں درج ہے اور جسے کانٹ زیادہ زیادہ نظر انداز کرتا گیا، فریس کے نزدیک نہایت اہم تھا۔ لیکن اس ابتدائی زمانے ہی میں فریس نے یہ محسوس کیا کہ کانٹ نے اپنے نظریہ علم کی نفسیاتی تائیس اچھی طرح نہیں کی اور اس نے اپنی زندگی کا یہ ایک خاص مقصد قرار دیا کہ اس کمی کو پورا کرے۔ مورادی درس گاہ کو چھوڑنے کے بعد اس نے پہلے لائپزگ میں تعلیم حاصل کی جہاں پلانز باہم نفس نے اس کے خیالات پر گہرا اور دیرپا اثر ڈالا اور اس کے بعد ٹیبن میں جب کہ فٹس کی قوت اور شہرت اوج کمال پر تھی۔ فٹس کا نظریہ علم اس کو تسلی بخش معلوم ہوا۔ ایک واحد اصول برتر کو قائم کر کے باقی تمام چیزوں کو اس سے مستخرج کرنے کی کوشش اس کے نزدیک علمی طریق تحقیق کی سب سے پہلی ضرورت ہی کو پورا نہیں کر سکتی۔ فریس کچھ اپنے آزادانہ تفکر سے اور کچھ ریاضیات اور علوم فطرت کے مطالعہ سے جو اس نے ٹیبن میں شروع کیا اور ٹیبن میں جاری رکھا تھا اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ اول نفسیاتی بیان ہونا چاہیے پھر تحلیل و تجزیہ پھر اس کے بعد جہاں ممکن ہو سکے ترکیب و تعمیر کی باری آنی چاہیے جو ہر حالت میں اقتراضی ہی رہیگی۔ ٹیبن جانے سے پہلے ہی وہ کئی رسالے لکھ چکا تھا جس میں اس نے فلسفیانہ مسائل کے لئے تجزیہ نفسیات کی اہمیت کو پیش کیا تھا۔ فٹس کے درسوں کے دوران میں فلسفہ ٹیبنی کے خلاف

اس کو جو اعتراضات سوچتے گئے وہ قلمبند کرتا گیا اور یہی یادداشتیں بعد میں اس کی مناظرانہ تصنیف (رائن ہولڈنٹیلے اور شیلنگ) کی اساس بنیں۔ سب سے پہلے اس کو اسی کتاب کی وجہ سے شہرت حاصل ہوئی اور صحیح فلسفیانہ طریق تحقیق کی تخصیص کی وجہ سے آج بھی یہ کتاب دھبھی سے خالی نہیں۔ اس نے کچھ سال سوئٹزرلینڈ میں خانگی اتالیق کی حیثیت سے بسر کئے جہاں پر اس نے سائنس اور فلسفے کا مطالعہ جاری رکھا۔ اس کے بعد وہ ٹرینا میں معلم ہو گیا اور خاص روینٹنسم کی نشوونما کی جگہ میں مروجہ تعلیمی فلسفے کی مخالفت کرنے لگا۔

جب وہ ہائڈ برگ میں پروفیسر ہوا تو اس نے (Wissen, Glaube, Ahndung) شائع کی (دہ۔ ۱۸۰۸) جس میں اس نے اپنی علییات اور فلسفہ مذہب کو سام فہم طریقے سے بیان کیا اسکے بعد اس نے اپنی بڑی تصنیف (Neue Kritik der Vernunft) شائع کی جس میں وہ کانٹ کے طریق تفکر کی طرف واپس آتا ہے اور اس کی تصحیح و تسلسل کی کوشش کرتا ہے۔ وہ یعقوبی کے خیالات سے بھی متاثر ہو جس کا بلا واسطہ شعور اور تاثر پر زور دینا اس کے اپنے خیال کے مطابق تھا کہ نفسیاتی تجربہ اساسی اہمیت رکھتا ہے لیکن فریس کا خیال ہے کہ کانٹ بہت کچھ ثابت کرنا چاہتا ہے اس لئے ہم کو ایک نئی قسم کی ادعائیت کی طرف لے جاتا ہے اس کے برخلاف یعقوبی اس قدر کم باتیں ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ وہ فلسفے کے دائرے سے باہر ہی رہتا ہے۔ ایک مناظرانہ تصنیف میں جو شیلنگ کے خلاف ہے فریس زیادہ تفصیل کے ساتھ کانٹ یعقوبی اور روینٹنک فلسفہ سے اپنے تعلق کو واضح کرتا ہے (Von deutscher Philosophie, Art und Kunst, 1812)۔ اپنی زندگی

کا تمام آخری حصہ (۲۳-۱۸۱۶) فریس ٹرینا میں پروفیسر رہا۔ اس کے سیاسی خیالات جس کا وہ ناولوں اور رسالوں میں اظہار کرتا رہا انتہا پسندی کی طرف مائل تھے اسی لئے وہ کارل آگسٹ کی ریاست میں واپس آ جانے پر خاص طور پر خوش ہوا کیونکہ یہی چھوٹی ریاست ایک ایسی جگہ تھی جہاں پر دستوری حکومت قائم کرنے کے شاہی وعدے وفا ہوئے تھے۔ کانٹ کا

ایک سچا پیرو ہونے کی حیثیت سے فریس اپنی اخلاقیات میں ذاتی وقار کے احساس پر بہت زور دیتا ہے اور کہتا ہے کہ زبردست شخصیت صرف جمہوری زندگی کے اندر پیدا ہو سکتی ہے جہاں عزت اور عدل کے تصورات سرایت کر گئے ہوں۔ اپنی اخلاقیات میں جو ۱۸۱۸ء میں شائع ہوئی وہ کہتا ہے "افرو یا انفرادی جماعتوں کا اپنے ذاتی مقاصد کی پیروی کرنا قوموں کے لئے شرم کی بات ہے مملکت کے اندر فقط جمہوری مقاصد کو مد نظر رکھنا عمرانی حریت کا صحیح تقاضا ہے"۔ وہ طالب علموں کے اندر بھی (جواب جنگ کے ختم ہونے پر تعلیم کے لئے واپس آ رہے تھے) اسی روح کی تربیت کرنا چاہتا تھا اس کے ساتھ ہی وہ اس امر میں بھی کوشاں تھا کہ طالب علموں میں سے وحشت کے عنصر کو کم کرے جو ان کی زندگی کی ایک نمایاں خصوصیت تھی۔ وہ ہمیشہ خفیہ جماعتوں کے قیام کا مخالف رہا لیکن ایک عام المانی جمعیت طلباء کے قیام میں اس نے ہمدردی کا اظہار کیا تاکہ پولینڈ فاتح عالم کے خلاف جہاد کے اندر جو رابطہ لوگوں میں پیدا ہو گیا ہے وہ قائم اور استوار رہے ۱۸۱۸ء کے وارث برگ کے نیو ہار میں اسی موضوع پر بہت سی تقریریں ہوئیں اور لوٹھر کے پاپائی فرمان کے جلانے کی نقل میں بہت سی اصلی اور مفروضہ رجعتی کتابیں جلا دی گئیں۔ اس میں فریس نے بھی حصہ لیا اور اس کے خلاف مخالفت کا ایک طوفان برپا ہو گیا جس سے اس کو کارل اگست بھی نہ بچا سکا جو دل سے اس کو پسند کرتا تھا۔ پرشیا اور آسٹریا دونوں نے اس کی برطرفی کا تقاضا کیا اور جب سیدلٹ نے جو فریس کا ایک شاگرد تھا کو ٹرے بومی (Kotzebue) کو قتل کر ڈالا جو رجعت پسندی اور غیر ملکی اثر کا نمونہ شمار ہوتا تھا تو اس کے برخاست کرنے کے لئے اس قدر زور دیا گیا کہ فریس کو فلسفہ کی پروفیسری چھوڑ دینی پڑی۔ لیکن وہ اس کی جگہ طبیعیات کا پروفیسر ہو گیا۔ ہائیڈل برگ میں وہ طبیعیات پر بھی درس دیتا تھا اور فلسفہ پر بھی جس سے اس کی تعلیم کی وسعت کا ثبوت ملتا ہے۔ اس نے ایک کتاب فطرت کے ریاضیاتی فلسفہ پر شائع کی۔



ایک طبیعیات پر اور ایک عام فہم فلکیات پر۔ ان تصنیفوں کو گوس اور الگزنڈرو  
ہمبولڈ نے بھی پسند کیا۔ فریس کے کام کا یہ پہلو اس لئے اہمیت رکھتا ہے کہ  
اس نے فطرت کے خاص میکائی نظریہ کو دوبارہ پیش کیا جس حالت میں کہ  
روٹینک فلسفہ فطرت نے اس کو ایک ہنگامی سی شے سمجھ کر برطرف  
کر دینے کی جرات کی تھی۔ اپنی کتاب تاریخ فلسفہ میں (Geschichte der

Philosophie dargestellt nach den Fortschritten ihrer

wissenschaftlichen Entwicklung 1887-40) جو اپنے زمانے کی

نہایت حیرت انگیز تصنیف تھی فریس نے اپنے اس راسخ عقیدے کا اظہار  
کیا ہے کہ ظاہری اور باطنی تجربے کے مظاہر کے خاص میکائی نظریہ ہی کی  
بدولت دور جدید کے فلسفیانہ مسائل حقیقی اور زندگی مسائل بن سکتے ہیں۔ اس  
لحاظ سے وہ سبائنوزا سے ہم دروہی رکھتا تھا جس کے نظریہ عینیت کا وہ  
حامی تھا اگرچہ ترکیبی فلسفی ہونے کی حیثیت سے وہ اس کا مخالف تھا۔

اس کی کتاب (Psychischen Anthropologie) نفسی انسانیات کی مطالعہ  
باطن اور عضویات پر مبنی ہے۔ اور احساس و تلازم تقورات کی نسبت بعض  
قیمتی خیالات اس کے اندر پائے جاتے ہیں اور تمام مدارج میں ذہنی زندگی  
کی فعلیت اور وحدت کی نسبت بھی اس میں مفید باطنی اکتی ہیں۔ بہت سے  
نقائص کے باوجود یہ کتاب عصر جدید کی نفسیات کی پیشرو ہے۔

فریس ہمیشہ اپنے آپ کو کانٹ کا پیرو سمجھتا رہا اپنی وفات سے  
دو سال پہلے وہ اپنے دوست اور شاگرد ڈی ویٹے (De Wetle)

دینیاتی کو لکھتا ہے ”مستقبل میں کانٹ کی فتح کی نسبت میرا ایمان ہے کہ  
اگر کبھی فلسفہ کو واضح اور پختہ بنیاد علم کی ضرورت محسوس ہوئی تو یہ تسلیم  
کرنا پڑے گا کہ ہم راستی پر ہیں یہ نہیں کہہ سکتا کہ وہ زمانہ کب آئے گا“ لیکن  
اس کی مزاحیہ نہیں تھی کہ وہ کانٹ کے فلسفے کو بجنسہ یعنی کہ جس حالت میں وہ ہے  
پسند کرتا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ ایسی علم ذات کی کوئی نفسیاتی بنیاد نہیں جس  
پر کانٹ کے نزدیک فلسفہ قائم تھا۔ شاید ذات سے ہم کو لازماً یہ

معلوم ہو سکتا ہے کہ ہمارا علم غیر ارادی طور پر کن صورت کو استعمال کرتا ہے۔ اس کے بعد استقرار سے نہیں بلکہ تجرید کے ذریعے سے ہم نفسیاتی تجربے سے ان صورت کے اساسی تصورات کو اخذ کر سکتے ہیں لیکن اس طرح سے ہم جس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں اس کی کیفیت احتمالی سے زیادہ نہیں ہو سکتی اس بات کی کوئی مطلق ضمانت نہیں ہو سکتی کہ ہم صحیح اساسی اصولوں کے دریافت کرنے میں کامیاب ہو گئے ہیں صحیح اصول علم وہی ہو سکتے ہیں جو نفس عالمہ کی فعلیت ذات کی صورتوں پر مبنی ہوں لیکن یہ فعلیت ذات کبھی مطلق اور بے اضافت نہیں ہوتی یہ ہمیشہ ان میٹجانات پر عمل کرتی ہے جن کو وہ خود پیدا نہیں کرتی۔ اور جہاں کہیں ہم ریاضی یا منطق کی طرح تجرید سے فکر کے صورت خالصہ تک بھی پہنچ جاتے ہیں وہاں بھی ان صورت کی بنا پر جس علم کی تعمیر ہوتی ہے وہ بالکل صورتی ہوتا ہے۔ تاہم فرس کی یہ رائے تھی کہ اساسی تصورات یعنی مقولات کا ایک ایسا مکمل نظام قائم ہو سکتا ہے جو علوم فطرت کی تمام وسعت پر حاوی ہو۔ اور وہ اس بات کا بھی قائل تھا کہ کانٹ کو اس امر کی تکمیل میں کامیابی ہوئی ہے اسی لئے وہ اپنے بیان میں کانٹ کے نظام کی پیروی کرتا ہے لیکن یہاں پر ایک مسئلہ پیدا ہوتا ہے جس کو حل کرنے کی فرس نے کبھی کبھش نہیں کی جوہ تسلیم کرتا ہے کہ تمام نفسیاتی تجربہ ٹکڑے ٹکڑے کر کے حاصل ہوتا ہے قائل اور تفکر اور مطالعہ باطن سے اپنی غیر ارادی ذہنی فعلیت کی طرف متوجہ ہو کر ہم ان صورت کو دیانت کرتے ہیں جن کو ہم براہ راست اور غیر ارادی طور پر استعمال کرتے ہیں اور یہ تفکر بھی بالمتوالی اور وقتاً فوقتاً عمل کرتا ہے اور کبھی مکمل نہیں ہوتا۔ تاہم فرس کے نزدیک عمل عقل کا سلسل اور غیر متغیر انداز اس سے معلوم ہو جاتا ہے فرس کا یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ فلسفے کا تمام راز اسی میں پنہاں ہے لیکن اس راز کا انکشاف اس سے ویسا نہیں ہوا جیسا کہ اس کا خیال تھا کانٹ کی تنظیم اور یقینی کا ایمان اس پر اس قدر غالب تھا کہ وہ اپنی تحلیل کے آدھے راستے میں ٹپک گیا۔

فرس کا کانٹ کے خلاف ایک دوسرا بڑا اعتراض یہ تھا کہ کانٹ کو

یہ دھوکا لگا ہوا تھا کہ وہ تجربے کی مستقل صحت و صداقت کا ثبوت فراہم کر سکتا ہے۔ فریس میمن سے متفق ہے کہ کانٹ نے صرف یہ ثابت کیا کہ ہم فی الواقع کچھ مقولات کا استعمال کرتے ہیں لیکن یہ ثابت نہیں کر سکا کہ ہم کو ان کے استعمال کا حق حاصل ہے۔ ہمارے علم کی خارجی صحت کا کوئی ثبوت نہیں ہو سکتا ہم علم کا وجود سے مقابلہ نہیں کر سکتے ہم نقطہ بالواسطہ علم کا بلاواسطہ مقابلہ کر سکتے ہیں صداقت علم اور اسے موضوع کی موافقت کا نام نہیں بلکہ بالواسطہ اور بلاواسطہ علم کی موافقت کا نام ہے۔ اس لئے آخر کار ہر ایک ثبوت نفسی ہی ہوتا ہے کانٹ نے اس کی طرف اشارہ کیا لیکن اس کو مکمل طور پر پیش نہیں کیا اسی لئے اس کے تابعین نے یہ دھوکا کھایا کہ علم کے اندر موضوع اور معروض کے تعلق کو علت و معلول کا تعلق سمجھ لیا حالانکہ یہ تعلق علم ہی کا ایک اندرونی تعلق تھا اور فکر اور وجود کے ہم ذات ہونے کی نسبت متضوفا نہ طامات باقی کرنے لگے۔

تختیانہ فلاسفہ کے خلاف فریس یہ کہتا ہے کہ نہ صرف ہم کو کوئی ایسی اشیائی اصول قائم نہیں کر سکتے بلکہ ہمارے اصول محض ناظمہ ہوتے ہیں۔ فلسفہ کا اصل کام یہ ہے کہ وہ عقلی اور حقیقی طریقہ اختیار کرے اور معطیات تجربہ سے شروع کرے ان اساسی اصول کی طرف بڑھے جن پر ہماری عقل عمل کرتی ہے حیثی فلسفہ آسانی سے ذہنی کاہلی میں منتقل ہو جاتا ہے۔ نقطہ انتقادی فلسفہ میں مجبوراً محنت سے کام لینا پڑتا ہے۔ اصل تضاد تصوریت اور ادعائیت میں نہیں جیسا کہ فٹے کا خیال ہے تصوریت بھی اپنے مفروضات کا امتحان نہ کرنے سے اتنی ہی ادعائی ہو سکتی ہے جتنی کہ ادیت تصوریت اور ادیت کا اختلاف نتائج سے پیدا ہوتا ہے نہ کہ طریق تحقیق سے اصلی تضاد وہ ہے جو طریق تحقیق کا تضاد ہو جو فلسفے کا خاص فن ہے انتقادی فلسفہ ہر قسم کی ادعائیت کا مخالف ہے خواہ وہ ادیتی ہو یا تصوریتی۔

ایک نظام اتنا اہم نہیں ہوتا جتنا کہ طریق تحقیق ایک نظام کی اہمیت یہ ہے کہ اس سے ہمارے افکار میں ایک ترتیب اور وضاحت پیدا ہوتی ہے

لیکن جو کوئی یہ سمجھتا ہے کہ کسی نظام سے علم کے اندر کوئی خاص وسعت پیدا ہوتی ہے اور نئے حقائق کا انکشاف ہوتا ہے وہ دھوکے میں ہے۔ فریس کہتا ہے کہ چار سے علم کا محدود ہونا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہمارے علم کے اندر کوئی سلسلہ مکمل نہیں ہوتا اور ہم کسی مکمل کلیت تک نہیں پہنچ سکتے۔ مادی فطرت میں تمام اشیا قوانین طبیعیات کے ماتحت ہیں اور ذہنی فطرت کی سب چیزیں قوانین نفسیات کے تحت ہیں۔ اور اذروئے مائیکٹ ہم یہ تصور کر سکتے ہیں کہ مادی خارج اور روحانی باطن کا تعلق ہر جگہ موجود ہے۔ لیکن ایسا کرنے سے ہم محدود کے ماورائے نہیں جانتے۔ علم کو محدود سے لامحدود کی طرف جانے کا کوئی راستہ معلوم نہیں۔ صرف ایمان ہی سرمدی تک پہنچتا ہے۔ ایمان اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ علم کے حدود کی نفی کے ہم اس سے ماورائے جائیں ہر مظہر اور ہر معروض علم محدود ہوتا ہے اس لئے عالم مظاہر کے عقب میں ایک سرمدی ہستی پر ایمان فقط نفی حدود کے ذریعے سے ہو سکتا ہے اس ہستی کی نسبت ہم کوئی ایجابی تصورات قائم نہیں کر سکتے۔ اس کی نسبت ہر ایجابی تصور خدا و بقا کے عام تصورات کی طرح تنہی ہوتا ہے اور اگر اس کو علم سمجھ لیا جائے تو وہ خرافیات ہو جاتا ہے۔ لامحدود سے محدود مظاہر کو اخذ کرنا بھی ایسا ہی ناممکن ہے کہس قسم کی کوششیں قوت و اہمہ کی پروا کا نتیجہ ہوتی ہیں اور ان کا مدار مصنف کی خیال باقی پر ہوتا ہے ایک واحد صداقت ہے وہی ایک حقیقت ہے جو سائنس محدود عالم مظاہر میں ہم پر آشکار کرتی ہے اور ایمان ایک سرمدی اصل کی حیثیت میں۔ جس طرح ایک واحد مظہر ہی عالم کو ہم طبیعیات میں خارج کے نقطہ نظر سے دیکھتے ہیں اور نفسیات میں باطن کے نقطہ نظر سے۔ فریس کانٹ کے اس نظریہ کو اختیار کر لیتا ہے کہ مطلق کلیت کے تصورات اضافی اور محدود معروضات کے تصورات سے الگ ہیں لیکن فریس کے اس دعوے کو نہ کانٹ تسلیم کرتا اور نہ روسٹک فلاسفہ کہ کلیت کے تصورات نفی سے پیدا ہوتے ہیں۔ ایمان کے لئے محض

نفی حدود سے بڑھ کر کسی شے کی ضرورت ہے ایمان ایک ایسے یقین کا نام ہے جو مقصد اور قیمت کے احساس پر مبنی ہے اور اگرچہ ایمان کے معروض کو ہم محض علامتی اور تشبیہی طور پر تصور کر سکتے ہیں لیکن بعینہ منظر ایسے ہیں جن کو ہم اس حقیقی مطلق کا انکشاف کہہ سکتے ہیں۔ یہ ایمان کہ ایک حقیقی سرمدی تمام اشیا کا جوہر ہے فطرت کے حسن اور عظمت سے پیدا ہوتا ہے اور کمال حسن و عظمت کو ہم انسانی شخصیت کے رنگ میں پیش کر سکتے ہیں۔ فرس نے اپنا فلسفہ مذہب اگرچہ آزادانہ طور پر قائم کیا ہے لیکن وہ شلار ماخر کے فلسفے سے بہت کچھ متاثر ہے لیکن ان دونوں اختلاف یہ ہے کہ اس کے نزدیک مذہبی اور جالیاتی تاثرات میں بہت گہرا تعلق ہے۔ فرس کا نظری فلسفہ شلار ماخر کی نسبت زیادہ معین اور مفصل ہے اس لئے وہ کلیسا کے عقائد سے ظاہری یا حقیقی موافقت پیدا کرنے کی کوشش سے بہ نسبت شلار ماخر زیادہ پرہیز کرتا ہے۔ اس کی علامتیت بہت زیادہ آزادانہ اور بہت کم ادعائی ہے۔ جیسا نیت پر اس کو زیادہ تڑپہ اعتراض ہے کہ وہ نکسرانہ اور عاجزانہ تاثرات کی حامی ہے اور وہ کھانا سے کے عقیدے کو اخلاق سے بید سمجھتا تھا۔ کانٹ نے انسان کے شخصی وقار کا جو تصور پیش کیا تھا اس کی نسبت فرس کا خیال تھا کہ کانٹ نے نہایت واضح اور مکمل طور پر ایک ایسا نظریہ پیش کیا ہے جس کے لئے نہ یونانی تعلیم میں جگہ تھی اور نہ عیسوی تعلیم میں۔ انسان کا یہ شخصی وقار جمہوری زندگی میں سلطنت کے اندر رہ کر ہی پیدا ہو سکتا ہے کیونکہ انسان کی شخصی تربیت جماعت کے اندر رہ کر ہی تکمیل پا سکتی ہے فرد کی باطنی ترقی اس کام اور مقام سے متعین ہوتی ہے جو وہ جماعت کے اندر رہ کر کرتا ہے اسی لئے اخلاقیات کو سیاسیات کے اندر داخل سمجھنا صحیح ہے جیسا کہ ارسطو نے کیا اگرچہ اخلاقیات کے اساسی تصورات تمام سیاسیات سے بالاتر ہیں۔

اگرچہ ہیکل اس کو حقارت سے دیکھتا تھا اور رومینک فلسفہ کے قصیدہ خواں اب تک اس کی نہی اڑاتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس سنجیدہ محقق نے

اپنے نظریہ علم اور اپنی نفسیات اور اخلاقیات میں ایسے افکار کو ترقی دی ہے جن کی صحت اور قیمت واقعی ہے حالانکہ شیعلاہ نظامات میں اب خالی تاریکی دیکھی جاتی رہ گئی ہے۔

## یوہنا فریڈریش ہربارٹ

JOHANN FRIEDRICH HERBART

یہ مفکر جو اس گروہ کا جس کا ہم بیان کر رہے ہیں نہایت نمایاں فرد ہے اپنے آپ کو مشاعرہ کا کانٹا کہتا تھا جس سے اس کی مراد یہ تھی کہ اگرچہ اس کے فلسفے کی بنا کانٹ کا فلسفہ ہے تاہم اس نے اس کو ایک قدم آگے بڑھایا ہے کانٹ کا اس قدر مداح ہونے کے باوجود وہ فریڈریش کی نسبت اس کا نہایت آزاد نقاد تھا۔ فریڈریش کی طرح وہ بھی رجعتی یا تعلیلی طریقہ اختیار کرتا ہے جب وہ دنیا میں نشے کے درسون میں شریک ہوتا تھا اسی وقت سے اس کو یہ خیال تھا کہ ایک واحد اصل سے ہر شے کا اخذ کرنا ناممکن ہے ایک حادثی اصل نتیجے کے طور پر حاصل ہو سکتی ہے لیکن فکر کا نقطہ آغاز نہیں بن سکتی ایک واحد اصل سے عمل استخراج شروع ہی کیسے ہو سکتا ہے ایک تصور دوسرے کی طرف کیسے عبور کر سکتا ہے۔ یہیں پر ہم کو معلوم ہو سکتا ہے کہ ہربارٹ قانون عینیت کی نسبت کس قدر اسخ الاعتقاد ہے کہ ہر شے جو کچھ ہے وہ ہے یہ خیال اس کے تمام فلسفے کی ایک امتیازی خصوصیت ہے۔ ہر کون اور تغیر کے اندر تناقض موجود ہوتا ہے کیونکہ ہر تبدیلی میں عینیت کی تسخیر ہوتی ہے۔ اسی لئے ہربارٹ کی نظریں تمام روینٹک نظامات جو ایک ہی اصل سے ہر چیز کا ارتقا ثابت کرنا چاہتے ہیں فکر کے اساسی قانون کے خلاف تناقضات کے سلسلے ہیں۔ ہربارٹ نے یہ اعتراضات اپنے استاد فیش کے سامنے بھی پیش کئے جس نے اس نوجوان نقاد کی وقت نظر کی داد دی

اگرچہ وہ اس کے دہندہ آنا کے تصور کے خلاف تھا۔ ہر بارٹ اس تصور آنا کو قطعاً متناقض سمجھتا تھا کیونکہ یہ آنا و جدت بھی ہے اور کثرت بھی اس میں کون بھی ہے اور ارتقا بھی۔ احباب کی شدید مخالفت کے بعد اس نے فلسفیانہ تفکر میں زندگی بسر کرنے کا فیصلہ کیا اور اس کے ساتھ ساتھ نظری اور عملی درسیات (Pedagogies) میں بھی انہماک پیدا کیا۔ ژینا میں اپنی تعلیم ختم کرنے پر بہت سے دیگر جرمن فلاسفہ کی طرح اس نے کچھ سال سوئٹزرلینڈ میں ایک امیر گھرانے میں بحیثیت اتالیق گزارے۔ اس کے فلسفہ کی اصل تائیس ہیں جوئی وہ اس امر میں کانٹ سے متفق تھا کہ تجربہ ہمارے سامنے فقط منظر پیش کرتا ہے۔

کانٹ تو اس خیال پر قائم رہا تھا کہ عین شے اور منظر ہر میں تضاد ہے لیکن ہر بارٹ نے یہ نظریہ پیش کیا کہ ہر احضار (Representation) انجام کار کسی شخص thing represented کی طرف اشارہ کرتا ہے جو خود کسی کا نام نہ نہیں اور تمام منظر ہر سے مختلف ہے۔ ایسے اعیان کا نام اس نے (Reals) حقائق رکھا۔ ان اعیان کا تصور ایسا ہونا چاہیے کہ تجربے کے تصورات کے متناقضات اس میں پیدا نہ ہوں خصوصاً آنا کے متناقضات سے بری ہو، جب مشاعرے میں ہر بارٹ نے عملی شروع کی تو اسی نظریہ کی تکمیل کا پیش نامہ اس کے سامنے تھا۔ اس کے ارتقاء نے فکر کا بیان جو فلسفیانہ لحاظ سے بہت دلچسپ ہے رورٹ زمرین کی کتاب میں ملتا ہے ہر بارٹ کی زندگی کا آخری حصہ مخصوص پچھلیوں سے خالی ہے وہ ایک خاموش اور قدامت پسند شخص تھا اور اپنی تمام قوتیں مطالعہ اور درس و تدریس میں اور تعلیمی امور کی ترقی اور اصلاح میں صرف کرتا تھا کئی سال تک گوسٹنگن میں کام کرنے کے بعد وہ گوسٹنگن برگ میں کانٹ کے معنی کی کرسی پر مشکن ہو گیا اس عہدے پر بھی وہ کئی سال تک رہا لیکن عمر کے آخری سال اس نے گوسٹنگن میں گزارے اور وہیں پر مشاعرے و فائنٹ پائی۔ ہر بارٹ مشاعرے ہی میں دواہم تصانیف میں اپنے خیالات کو بیان کر چکا تھا۔

(Hauptpunkte der Metaphysik und Allgemeine praktische

Philosophie) اس کی تحقیقات کچھ ماہرہ الطبیعیات کے مسائل کی نسبت

تھی جس کے اندر اس کے نزدیک نظریہ علم مشدد وجود اور کو نیات داخل ہیں

اور کچھ نفسیات اور اخلاقیات کی نسبت۔ اپنی تہید فلسفہ (Einleitung

in die Philosophie 1818) میں اس نے نہایت اعلیٰ درجے کے

ہدایات ان لوگوں کے لئے لکھے ہیں جو کسی خاص نظام کے پابند ہونے

کے بغیر فلسفیانہ تفکر میں مشغول ہونا چاہتے ہیں۔ اگرچہ ہر بارٹ کے

اپنے فلسفے کے اساسی تصورات اس کے اندر جا بجا ملتے ہیں لیکن بحیثیت

مجموعی اس کتاب کے اندر فلسفہ انتقاد کی روح جاری و ساری معلوم

ہوتی ہے جو حقیقت روح سعی طلب ہے۔ (Lehrbuch zur Psychologie 1816)

دھاب نفسیات میں وہ مستقبل کی نفسیات کے عناصر کو شرح و بسط سے پیش

کرتا ہے اس کتاب کے شائع ہونے سے پہلے ہر بارٹ نفسیات پر اپنی تصنیف

عظیم (Psychologie als Wissenschaft, neugegründet auf

Erfahrung, Metaphysik und Mathematik, لکھ چکا تھا اگرچہ وہ

۱۸۲۳-۲۵ء تک شائع نہیں ہوئی۔ اس کے بعد اس نے ایک اور کتاب میں

مسائل علم و وجود پر بحث کی۔

ہم تجربے سے شروع کرتے ہیں اور لازماً تجربے ہی سے شروع

کرنا پڑتا ہے لیکن ہر بارٹ کہتا ہے کہ تجربہ ہم کو کوئی بلا واسطہ علم نہیں دیتا۔

تجربہ خود علم نہیں بلکہ اس وقت علم بنتا ہے جب کہ اس کی صورت بندی

کی جائے تجربے کی جابر قوت وہ نقطہ آغاز ہے جس سے اور پیچھے ہٹنا

ہمارے لئے ممکن نہیں ہوتا لیکن اگر ہم پیچھے نہیں ہٹ سکتے تو آگے ضرور بڑھ

سکتے ہیں۔ آگے بڑھنا ہمارے لئے لازمی ہوتا ہے کیونکہ جن محسوسات

کا ہمیں تجربہ ہوتا ہے وہ غیر متشکل مجموعے کی صورت میں نہیں ہوتے بلکہ ایسی

صورتوں اور سلسلوں میں مرتب ہوتے ہیں جو فکر کے لئے حصول طلب

مقاصد پیش کرتے ہیں جب تک کہ یہ مقاصد حاصل نہ ہو جائیں تو فکر کو تسکین



حاصل نہیں ہوتی۔ تجربی مواد کو صحیح منطق کے تقاضوں کے مطابق بنانا بہت صبر طلب کام ہے لیکن جہاں تک ہم اپنی تعمیر تجربہ کی بنیاد قائم کر رہے ہیں اور جہاں تک تعمیر نہیں کر رہے ہماری بنیاد مستحکم ہے اس زمانے کو ان لوگوں نے خراب کیا ہے جنہوں نے قطعی طور پر یہ اصول قائم کر دیا کہ ایک واحد اصل ہے اور ایک واحد طریق۔ اسی خیال نے تمام علوم کو خراب کیا ہے اور فلسفے کی طرف سے بہت سے لوگوں میں جھجک پیدا کر دی ہے اس جھجک کا یہی علاج ہے کہ باقاعدہ تحقیقات کی جائے۔

ہر احساس میں ایک خاص ایسا عنصر ہوتا ہے جو ہمارے اختیار کا نہیں ہوتا جسے ہم ایک متعلق ایجاب کہہ سکتے ہیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ محسوسات اشیاء کی نقلیں ہوتے ہیں یا ان سے ہم کو اشیاء کا براہ راست علم حاصل ہوتا ہے ہم کو اعیان اشیاء کا بھی علم نہیں ہو سکتا یہ ایک ایسا تفسیہ ہے جس کو کوئی ادعا یت رد نہیں کر سکتی لیکن ہم جانتے ہیں کہ اشیاء کا وجود ہے کیونکہ احساس میں ان کا اثبات ہوتا ہے احساس میں جو کچھ آتا ہے اگر ہم اس کو مظہر یا شہود سمجھیں تو بھی پیشہ ہو دیا نہ ہو بغیر وجود کے تصور نہیں ہو سکتا اسی لئے ہم کو یہ تفسیہ قائم کرنا چاہئے کہ ہر نمود متضمن ہے کسی وجود کو۔ ہر مخصوص احساس ایک مخصوص وجود کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ ہر پارٹ کہتا ہے کہ یہ تمام مابعد الطبیعیات کا اساسی اصول ہے جسے ایلیائیوں نے قائم کیا تھا کہ وجود مطلقاً بسیط ہے کیونکہ اگر اس کے اندر داخلی تناقضات فرض کئے جائیں تو فکر کے لئے ایک مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے اس لئے کہ تناقض سے عینیت منوخ ہو جاتی ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وجود متعدد نہیں ہو سکتے ہر مخصوص وجود ایک مخصوص اثبات ہے۔ مختلف وجودوں کے باہمی تعلق کا سوال فکر کا کام ہے جو مقابلہ کرنا اور ترکیب دینا ہے خود ہستیوں کو اس سے کوئی سروکار نہیں۔

جب تجربہ ہمارے سامنے نکون و تفر کو پیش کرتا ہے تو یہ ایک ایسا شہود ہے جس کو ہم بحسنہ قبول نہیں کر سکتے ہمارا کام یہ ہے کہ اسی کی تہ میں جو

حقیقی وجود ہے اس کو دریافت کریں۔ یہ مسئلہ ہر بارٹ کے ذہن میں پہلے نشے کے انا کے سلسلہ میں آیا کہ اس کے اندر مسلسل فعلیت ذات ہے۔ اس کے بعد اس نے محسوس کیا کہ نہ صرف انا میں بلکہ ہر تغیر میں ہی سوال یہاں ہے اسی لئے اس نے نشے کو ہر اقلیتوں کے مثال قرار دیا۔ نشے نے کہا کہ مآنا اپنا اثبات کرتا ہے اور ہر اقلیتوں نے کہا کہ ہر شے تغیر میں ہے یہ دونوں مقولے تجربے پر مبنی ہیں ایک باطنی تجربے پر اور دوسرا خارجی تجربے پر لیکن ہر بارٹ ان دونوں کو قطعی قرار نہیں دیتا۔ وہ ایک تیسرا مسئلہ پیش کرتا ہے جسے مسئلہ عرضیت (Inherence) کہتا ہے کہ ایک ہی شے میں متعدد صفات کیسے ہو سکتے ہیں۔ انا کا تصور بھی اسی عنوان کے تحت میں آ جاتا ہے کیونکہ اس کی نسبت بھی یہی تصور کیا جاتا ہے کہ اس کے اندر ایک داخلی کثرت ہے موجودہ اشیاء کی کثرت Reals کو فرض کرنے کی ضرورت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب ہم تغیر اور اشیاء کے تعدد و صفات کی توجیہ کو ناچاہتے ہیں ہر بارٹ کے نزدیک توجیہ کے معنی تناقضات کو رفع کرنا ہے۔ ہر شے ہے جو وہ ہے۔ اسی لئے جب تجربہ ہے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی شے میں کسی نئی صفت کا ظہور ہوا ہے تو ہم کو اس کی توجیہ کے لئے اس شے سے باہر جانا پڑے گا اور ایک یا زیادہ اور ہستیوں کو فرض کرنا پڑے گا جن کے ساتھ ہمارا ادراک اس شے کی نسبت قائم کر سکے۔ وجود الف کے پہلے اور دوسرے ظہور میں فرق اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ ہم اب وجود الف کو وجود ب سے ملا کر سوچ رہے ہیں دراصل الف میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوئی فقط وجود ب کے ساتھ ہمارے ذہن میں الف کی نسبت قائم ہو گئی ہے الف الاثن کا گمان موجود ہے گو ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ بدل گیا ہے۔ ہر بارٹ کے نزدیک اصول اقلیل کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی شے عمل کرنے کی وجہ سے بدل نہیں جاتی۔ علت معلول کی نسبت ڈالنے سے ماورئے ہے۔ عمل جو تغیر کا نام ہے اس لئے وقوع پذیر ہوتا ہے کہ ہم ایک شے کی دوسری شے سے کوئی نسبت قائم کر لیتے ہیں اور جب یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہی

شے کے بہت سے صفات ہیں تو اس کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ ہم ایک شے کی بہت سی اشیاء کے ساتھ اضافت قائم کرتے ہیں اب کے ساتھ ملنے سے الف اور معلوم ہوتا ہے اور ج د وغیرہ کے ساتھ ملنے سے اور ایک ہی شے روشنی اور اندھیرے میں مختلف معلوم ہوتی ہے اور کان اور آنکھ کو الگ الگ طرح محسوس ہوتی ہے۔ تناقضات کو رفع کرنے کے لئے ہر بارٹ نے جو طریق استدلال اختیار کیا اس کا نام اس نے طریق اضافت (Method of relation) رکھا۔ تجربے سے ہم کو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ کسی شے کا حقیقی وجود نہیں ہوتا بلکہ حقیقی وجودوں کے باہمی اضافات ہوتے ہیں خود ان وجودوں کے لئے یہ اضافات غیر ضروری اور عارضی ہوتے ہیں۔ الف اس سے بے نیاز ہے کہ ہم اس کا مقابلہ ب سے کریں یا ج سے۔ ہمارا نسبت قائم کرنا یا مقابلہ کرنا ایک عارضی اور حادثہ نقطہ نظر ہے۔

اگرچہ ہر بارٹ نے کانٹ کے خلاف یہ کوشش کی کہ مظاہر سے اعیان اشیاء کا انتاج کیا جائے لیکن وہ بھی دراصل اسی نتیجے پر پہنچا کہ مظاہر اور اعیان میں بہت بڑا افتصاد ہے۔ اپنی کتاب 'نفسیات بحیثیت علم' (Psychologie als Wissenschaft) میں ہر بارٹ کہتا ہے کہ شہود وجود کی لازمی صفت نہیں اور عالم حسی کی ہر صحت تو حسیہ میں شہود کو وجود کے لئے محض حادث قرار دینا پڑے گا۔ شہود اور وجود کی ماہیت بالکل الگ الگ ہے اصل حقیقت میں کون اور تغیر نہیں وہ نہ کھلتی ہے نہ بڑھتی ہے اور پوری طرح قانون عینیت کے تابع ہے۔ وہ ہے جو کچھ ہے اور اس کو کسی ترقی کی ضرورت نہیں۔ ہستیوں کی ایک کثرت موجود ہے اسی لئے ہم کو جو ترکیب اور مقابلے پر مجبور ہیں صفات متغیر اور مرکب معلوم ہوتے ہیں۔ ہر مخصوص وجود تمام دیگر وجودوں سے آزاد ہوتا ہے۔ ہر بارٹ کی تمام کوشش کے خلاصے کو دو تصنیفوں میں بیان کر سکتے ہیں (۱) عالم وجود میں واقعات یا حوادث نہیں ہوتے (۲) وجود میں کسی قسم کا تسلسل نہیں۔

یہ نئی ہر ہے کہ ہر بارٹ ہستیوں کے بنیاقص کو دفع کرتے ہوئے تمام  
متناقضات کو ہمارے تصورات و انکار کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ اگر ہستیوں  
کے عالم میں کوئی واقعہ نہیں ہوتا تو ہمارے افکار میں سب کچھ ہوتا ہے جہاں  
متناقضات پیدا ہوتے اور دفع ہوتے ہیں۔ ہر بارٹ نے خود اس اضطراب  
کو محسوس اور بیان کیا ہے جو مسائل کے حل طلب ہوئے سے پیدا ہوتا ہے  
لیکن یہ باطنی حوادث محض نمود ہیں چونکہ ہر بارٹ کی نفسیات کی بنا  
نہ صرف تجربے پر تھی بلکہ مابعد الطبیعیات پر بھی اس لئے یہ نتیجہ لازمی تھا  
بایں ہمہ ہر بارٹ کو انتہا درجے کا موجودی (Realist) سمجھنا ایک غلطی  
ہو گی۔ اس کے نزدیک ہستیوں کی اصل ماہیت کی نسبت ہمیں کوئی علم نہیں  
ہو سکتا اس لئے ہم یہ نہیں جان سکتے کہ وہ مادی ہیں یا روحی۔ اس سے  
انکار نہیں ہو سکتا کہ ہر بارٹ کی تعمیر پذیر ہستیاں بہ نسبت ارواح مادیت  
کے ذات کے زیادہ قریب ہیں مزید براں مابعد الطبیعیاتی تصوریت  
کے خلاف ہر بارٹ خود کہتا ہے کہ ہستیوں کی اصلی ماہیت کے تعین میں  
باطنی تجربے کو خارجی تجربے پر کوئی خاص تفوق حاصل نہیں۔ بایں ہمہ  
وہ ذہنی مظاہر کی تشکیلات استعمال کرتا ہے۔ مثلاً وہ اعیان کی عینیت  
کے تحفظ کی نسبت ذکر کرتے ہوئے تحفظ ذات کا لفظ استعمال کرتا ہے  
لیکن تحفظ ذات وہیں ہو سکتا ہے جہاں کوئی ہستی وہ سری ہستی کی مراد  
محسوس کرے اور اس پر غالب اگر اپنی ذات کو پہچائے۔ بالفاظ دیگر کوئی  
کام اور مقصد اس کے سامنے ہو مگر یہ سب چیزیں حوادث اور واقعات  
ہیں تحفظ ذات وجود مطلق نہیں بلکہ فعلیت ہے۔ اعیان کا تحفظ ذات  
خاص طور پر ان ہستیوں میں نمایاں ہوتا ہے جن کی طرف ہم قوت اور  
زندگی منسوب کرتے ہیں اور جو احساسات کی صورت میں ہمارے اندر  
شعور اختیار کرتی ہیں۔ ہر بارٹ اس کو تسلیم کرتا ہے کہ تحفظ ذات کی  
ایک ہی مثال تک ہماری رسائی ہے اور وہ ہمارے اپنے احساسات  
ہیں۔ سو یہ امر بالکل صاف ہے اور اس کے نہایت ذہین مشاہد

درویش (Drobisch) نے بھی اس کا اقرار کیا ہے کہ ہر بارٹ اپنے رنگ میں اعیان کو ہماری نفسی کیفیتوں کی مماثلت سے تصور کرتا ہے۔ لیکن مفصلہ ذیل مناقشات اس کے نظام میں باقی رہ جاتے ہیں (۱) ہمیں نمود سے وجود کا امتناع کرنا پڑتا ہے حالانکہ نمود وجود کے لئے عارضی اور حادث ہے (۲) عین شے غیر متغیر ہے لیکن تحفظ ذات میں کوشاں بھی ہے۔

اس کی مابعد الطبیعیات اور اس کی نفسیات میں جو تناقض پیدا ہوتا ہے ہر بارٹ اس کو اس بنا پر برطرف کر دیتا ہے کہ مابعد الطبیعیات کو جو ہمارے تجربے کے تصورات کی جانچ کرتی ہے نفسیات کی بھی اساس بننا چاہئے۔ نفسیات کو اپنی تعمیر مابعد الطبیعیات اور تجربہ دونوں پر قائم کرنی ہے اور ان کا مسئلہ عرضیت و تغیر کے مسائل کی ایک مخصوص صورت ہے اس لئے انہیں مسائل کے ساتھ یہ بھی حل ہو جاتا ہے روح بھی دیگر اعیان کی طرح ایک عین (Real) ہے اور اس کے افکار و احساسات اس کے تحفظ ذات کے اظہارات ہیں جب ایک روح کو دوسری روح کے مقابلے میں اپنی ذات کو قائم کرنا پڑتا ہے تو احساس پیدا ہوتا ہے۔ ہر بارٹ کا فلسفہ بھی رجحیت ہی پر ختم ہوتا ہے جو کارٹیزی شکل سے صرف اسی لحاظ میں مختلف ہے کہ اس کا یہ دعویٰ ہے کہ جن ہستیوں کے درمیان قائل واقع ہوتا ہے وہ اپنی نوع میں ایک دوسری سے مختلف نہیں۔

ایک نفسی عین کو فرض کرنے کی ضرورت اس لئے پیدا ہوتی ہے کہ ہمارے تصورات ہمیشہ باہم وابستہ ہوتے ہیں اور ان کا ایک دوسرے پر عمل اور رد عمل ہوتا ہے۔ جب ان کا تعلق بہت قریبی ہوتا ہے تو وہ ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے ہیں بسا اوقات وہ مختلف الانواع ہونے کی صورت میں خاص خاص گروہوں میں یکجا ہو جاتے ہیں بعض اوقات وہ ایک دوسرے کے جزاؤں میں ضم ہوتے ہیں مثلاً جب وہ سمجھیں ہونے کے باوجود ایک دوسرے میں مدغم نہ ہو سکیں۔ یہ امر واقعہ کہ وہ ایک دوسرے پر عمل کئے بغیر الگ الگ نہیں رہ سکتے یہ ثابت کرتا ہے کہ وہ کسی ایک ہی

رستی کے تحفظ ذات کے مختلف اظہارات ہیں۔ ان کے اندر ایک واحد فعلیت بنانے کا مستقل میلان پایا جاتا ہے۔ تجاذب اور باہم آویختگی سے ایک مجموعی قوت پیدا ہوتی ہے جس کو ہم اپنا آنا کہتے ہیں (جو کوئی اصل نہیں ہے بلکہ نتیجہ ہے) اور جس سے یہ متعین ہوتا ہے کہ ہم مستقبل میں کیا قبول کرینگے اور کیا رد نہیں کریں گے۔ صرف انہیں افکار کا ہو سکتا ہے جو غالب گروہ تصورات کے ساتھ ملکر ایک ہو سکیں (Apperception)۔ کسی شخصیت کی سیرت کا تعین اسی حکمران گروہ تصورات سے ہوتا ہے۔

ہر بارٹ کی نفسیات کی خاص اہمیت یہ ہے کہ وہ جزئیات یعنی احساسات و افکار کو تمام نفسی مظاہر کی بنا قرار دیتا ہے۔ ایسا کرنے میں وہ وہی راہ اختیار کرتا ہے جو ہیوم اور ہارٹلی نے اختیار کی تھی اور جس کو ہر بارٹ کی نفسیات کے کچھ سال بعد پھر انگلستان میں جیمز مل نے اختیار کیا۔ ہر بارٹ اس نفسیاتی میلان کا ایک نہایت سربراہ اور وہ نمائندہ ہے جس کی رو سے متعدد عناصر نفسی حیات نفسی کی اساس ہیں اور وحدت شعور ان کے باہمی تعامل کی پیداوار ہے۔ انگریز جسے امتلاف یا تلازم کہتے ہیں (Association) اسے ہر بارٹ تجاذب یعنی تلازم بالمشابہ اور ملازم بالقران کہتا ہے۔ ہمیں ہمیشہ اس کا شک گذار ہونا چاہئے کہ اس نے نفسی ملکات (Faculties) کو جو ابھی کانٹ میں بھی باقی تھے چھوڑ کر بسیط عناصر کو اختیار کیا اور اس امر کا تقاضا کیا کہ نفسی مظاہر کی توجیہ ان عناصر کے باہمی تعامل کے معین قوانین سے ہونی چاہئے۔ نفسیات کو اس کی اور اس کے اسکول کی تصنیفوں سے بہت فائدہ پہنچا ہے لیکن ایک جوہر روح کو فرض کر لینا اس نظریہ سے بالکل متناقض معلوم ہوتا ہے اور اس کے افکار میں یہ تقاضا باعث تعجب ہے۔ اگر اپنی نفسیات کی بنا ما بعد الطبیعیات پر رکھنے کی بجائے وہ محض تجربے پر اس کی تعمیر قائم کرنا تو اس تجربی امر میں کہ شعور کے اندر کوئی غیر مربوط کثرت نہیں ہے اس کو شعوری زندگی کی ایک اساسی کیفیت معلوم ہو جاتی اس کو پھر بالتفصیل یہ بتانا پڑتا کہ کس طرح یہ

اسامی خصوصیت یعنی شعور بحیثیت ایک ترکیبی فعلیت کے (نفسیاتی قوانین میں منکشف ہوتی ہے لیکن وہ نفسیاتی اجزائیت میں محض کر رہ گیا اور تجربے کے خلاف یہ نظریہ قائم کیا کہ ہر تصور میں ابداً قائم رہنے کا میلان ہے اس میں وہ سری خامی یہ ہے کہ جن عناصر کے تعامل سے وہ شعور کے اندر ہر شے کی توجیہ کرنا چاہتا ہے وہ محض و قوی عناصر میں تاثر اور ارادہ اس کے نزدیک تصورات کے باہمی امتیازات کی پیداوار ہیں۔ تاثر اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ایک تصور دوسرے تصورات کی طرف سے تکی محسوس کرتا ہے اور آزادانہ حرکت نہیں کر سکتا۔ خواہش اس وقت پیدا ہوتی ہے جب ایک تصور مزاحمتوں کے مقابلے میں غالب آتا جاتا ہے اور دوسرے تصورات کو کہیں اٹھا کر اور کہیں دبا کر اپنے مطابق کرنا جاتا ہے۔ نفسیاتی مشاہدہ ہر بارٹ کے اس نظریہ کی تائید نہیں کرتا کہ علم کے مقابلے میں تاثر اور ارادہ ثانوی چیزیں ہیں۔

ہر بارٹ کی یہ خواہش تھی کہ کثرت کو بنیاد شعور قرار دے کر نفسیات کو ایک ارتقائی علم بنا دے اس نے وحدت شعور کو محض ایک پیداوار قرار دیا اور تاثر و ارادہ کو تصورات کی کشمکش کا نتیجہ بتایا۔ اس کی نفسیات کی بڑی تصنیف کے عنوان ہی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے نفسیات کو تجربہ اور مابعد الطبیعیات کے علاوہ ریاضیات پر قائم کرنے کی کوشش کی۔ وہ اس وجہ سے اس کو ممکن سمجھتا تھا کہ تصورات کی وضاحت میں کمی بیشی واقع ہوتی رہتی ہے یا بقول اس کے وہ ابھرتے اور ڈوبتے رہتے ہیں اور یہ اثر ناچرط صفا ان کی باہمی نسبت سے ظہور میں آتا ہے وہ اپنی ریاضیاتی نفسیات میں تصورات کی باہمی مزاحمت کے قوانین کو متعین کرنا چاہتا ہے لیکن اس کو مشکل یہ آن پڑتی ہے کہ شعور کے اندر تصورات کی قوت کو طبیعی قوتوں کی طرح مکانی حرکت کے ذریعے سے ناپ نہیں سکتے۔ تصورات کا صعود و نزول محض ایک استعارہ ہے۔

نفسی میکائیت کی پیالش کے لئے کوئی پیمانہ نہیں ہے کسی ایسے معیار

کی عدم موجودگی میں ہر بارٹ اسل اساسی اصول سے ابھرتا ہے کہ کسی ایک لمحہ میں شعور کے اندر باہمی مزاحمت کے بعد تصورات کی مجموعی قوت اقل ثقلیل ہوتی ہے کیونکہ تمام تصورات اپنے آپ کو قائم رکھنے کی کوشش کرتے ہیں اس کار یا مبنیاتی تعین ہونا چاہیے کہ یہ اقل ثقلیل مزاحمت بیک وقت کوشاں تصورات میں کس طرح تقسیم ہونی چاہیے اس سمت تحقیق کی کجی کی باوجود ہر بارٹ کو یہ کامیابی نہ ہوئی کہ وہ اس طرح سے حاصل کردہ نتائج کو مطالعہ باطن سے حاصل کردہ واقعات کے مطابق بنا سکے۔ اس کا اساسی اصول بھی صحیح نہیں اس کی صحت کا دار و مدار اس مفروضہ پر ہے کہ تصورات آزاد قوتیں ہیں لیکن شعوری زندگی اگر ایک ترکیبی فعلیت پر مشتمل ہے تو اس کے اندر کسی جزئی عنصر کی کوئی آزادانہ قوت نہیں ہو سکتی۔ شعور کے اندر کسی ایک عنصر کے قیام و قوت کا مدار اپنی ذاتی قوت پر نہیں بلکہ اس مجموعی قوت پر ہے جو شعور اپنی ترکیبی فعلیت میں اس کو بخش سکے۔ ترکیب جس قدر قوی ہو اسی قدر متخاضم تصورات کو وہ اپنی وحدت کے اندر داخل کر سکتی ہے اس کی وجہ ایک حد تک تو یہ ہے کہ نقطہ تصورات ہی شعور کے عناصر نہیں کسی کیفیت تاثر کی وجہ سے ایک تصور کو زیادہ قوت حاصل ہو سکتی ہے نسبت اس کے جو اس کو اس تاثر کے بغیر محض تصورات کے باہمی تعلق سے حاصل ہو سکتی۔ انہیں خامیوں کی وجہ سے ہر بارٹ کے اسکول نے اس کی ریاضیاتی نفسیات کو عملاً ترک کر دیا ہے یا کم از کم اس کو کوئی ترقی نہیں دی۔ اگرچہ ہر بارٹ کی یہ کوشش غلط تھی لیکن اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ کتنی قوت سے طلب صداقت کرتا تھا اور اس کو کس قدر اسخ اعتقاد تھا کہ مطابقت قانون روحی عالم کا بھی ایسا ہی خاصہ ہے جیسا کہ مادی عالم کا۔

ہر بارٹ کے نزدیک کوئی اصول علم ایسا نہیں جس کے اندر توجیہ وجود اور ثبوت قیمت یکساں ہو سکیں اس لئے علم تخمین (Science of evaluation) کو علم حقیقت امشیاء سے بالکل الگ رکھنا چاہیے۔ علم تخمین کو وہ وسیع ترین مفہول



میں جمالیات (Aesthetics) کہتا ہے [نظر اور عمل کی تفریق میں ہر بارٹ کے اندر سمجھ کا رنگ نمودار ہوتا ہے یہاں پر بھی وہ رومینٹک فلسفہ پر حملہ کرتا ہے جس کو ایسے اصول و حدت کو توجیہ و جود اور معیار میں کا جامع سمجھتا تھا۔ اس دور کی تفریق ہر بارٹ کے لئے اس لئے اور بھی ضروری تھی کہ وہ یہ سمجھتا تھا کہ نظری علوم کا مدار فقط اسی مفروضے پر ہے کہ اعیان ثابتہ (Reals) ایک دوسرے سے بے تعلق موجود ہیں لیکن اس کے برخلاف قضایا کے تین میں حقیقی وجودوں سے بحث نہیں ہوتی بلکہ ان کی باہمی نسبتوں سے۔ جب ہم کسی چیز کو خوبصورت یا بدصورت یا قابل تعریف یا شرمناک کہتے ہیں تو ہر یا اشیاء کے صفات کی باہمی نسبتوں پر غور کرتے ہوئے ہیں یا ایک ہی شخص کے مختلف میلانات کے باہمی تعلق پر یا مختلف انسانوں کے ارادوں کی باہمی نسبت پر۔ اخلاقی حکم عام جمالی حکم سے یہ امتیاز رکھتا ہے کہ وہ محض شے نہیں بلکہ کسی شخصیت کی علی الاطلاق قیمت پر لگایا جاتا ہے۔

اگر تصورات تجربہ کو گہری تنقیدی نظر سے دیکھنا ضروری ہے تو تصورات تین خصوصاً اخلاقی قیمت کی جانچ کا کام اس سے کم اہم نہیں ہم اکثر بغیر جاننے بوجھے نتیجی حکم لگاتے ہیں اس سے غلط تلازمات پیدا ہونے کا احتمال ہوتا ہے خالص اخلاقی محرکات کے علاوہ دوسری چیزیں اس میں خلط ملط ہو جاتی ہیں اس بات کو دریافت کرنے کے لئے کہ وہ کون سے عملی تصورات ہیں جو ہماری رہنمائی کرتے ہیں ہمیں ان سلاہ اساسی نسبتوں پر روشنی ڈالنی چاہئے جو ہماری تین میں مضمر ہوتی ہیں جب کبھی ہم کسی شخص کے اعتقادات اور اس کے اعمال کے توافقی یا عدم توافقی پر کوئی واضح حکم لگاتے ہیں یا مختلف انسانوں کی مسامحہ پر جن کا ایک دوسرے سے کوئی تعلق ہے کوئی فتوے دیتے ہیں تو کوئی عملی تصور بطور معیار ہماری نظروں کے سامنے ہوتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص ایک عقیدہ رکھتا ہے لیکن عمل کرتے ہوئے اس کا ارادہ کوئی دوسری راہ اختیار کر لیتا ہے۔ عقیدہ و عمل کی اس قسم کی نسبت کو ہم باطنی آزادی کے خلاف سمجھتے ہیں۔ یا ہو سکتا ہے کہ ایک شخص میں اپنے معتقدات کے مطابق عمل

کرنے کے لئے کافی قوت نہیں یا اس کا عقیدہ ہی ابھی دھندلا سا ہے اس قسم کی حالت کو ہم تصور کمال کی روشنی میں ذلیل خیال کرتے ہیں۔ اسی طرح مختلف انسانوں کے ارادوں کی باہمی نسبتوں پر حکم لگاتے ہوئے ہمارے احکام میں صواب عدل اور احسان کے تقورات مضمر ہوتے ہیں۔ ان احکام میں اسی وقت یقین اور کھلی صحت ہو سکتی ہے جب کہ اشیاء منسوبہ کی نسبتیں خالص اور واضح ہوں اور تمام تنقید و اعتراض ان سے خارج ہوں۔ عملی تقورات سے یقین کا یقین اسی حالت میں ہو سکتا ہے جب کہ انفرادی اور اجتماعی ترقی ایک حد تک پہنچ چکی ہو یہ تقورات روح کے اندر اسی وقت ایک قوت بن سکتے ہیں جب کہ وہ قوی گروہ تقورات کے ساتھ وابستہ ہوں۔ کانٹ کا حکم اطلاقی سابقہ ترقی کی مشہادت دیتا ہے لیکن اس کا یہ خیال غلط تھا کہ یہ عملی تقورات طبیعت کے اندر ہمیشہ ایک زبردست جبر کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں جو شخص ان تقورات کو قائم کر سکتا اور ان کو اپنی روح کے اندر زندہ رکھ سکتا ہے وہ محسوس کر سکتا ہے کہ ان کی حکومت میں کس قدر نرمی پائی جاتی ہے۔

اخلاقی امور میں ہر پارٹ اسٹاڈیوں مدد کے انگریزی مفکرین خصوصاً آدم سمٹھ سے بہت متاثر تھا جس کا "غیر جانبدار شاہد" کا نظریہ ہر پارٹ کے خیالات کے مطابق تھا لیکن اس کا خیال تھا کہ اخلاقی احکام کی کوئی گہری نفسیاتی توجیہ ضروری نہیں اور تمام یقین سے وہ عملی مقصد کو خارج کر دینا چاہتا ہے۔ انسانوں کے ارادوں کی باہمی نسبتوں کی قدر و قیمت کا اندازہ وہ موسیقی کی طرح کرنا چاہتا ہے۔ اس کی اخلاقیات جمالیاتی ہے اور وہ کہیں پر اس حقیقت کو تسلیم نہیں کرتا کہ اخلاقی احکام جب خالص اور عملی ہوتے ہیں تو وہ ایک ارادے سے سرزد ہوتے ہیں اور کوئی عملی غرض یا مقصد ان کی بنیاد ہوتا ہے۔ بالیں ہر پارٹ کی اخلاقیات کی یہ ایک خوبی ہے کہ اس میں ارادے کی نہایت اہم نسبتوں کا بیان اور ان کی تحلیل پائی جاتی ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ وہ نیات کے مقابلے میں اس نے اخلاقیات کے استقلال

کی حمایت کی۔ یہ بات اس وجہ سے اور زیادہ قابل توجہ ہے کہ ہربارٹ سیاست اور مذہب کے معاملے میں قدامت پسند تھا۔ اعتقاد کے معاملے میں وہ پروسٹنٹ کلیسا کا رکن رہا۔ اپنے دینیاتی فلسفہ مذہب کے باوجود وہ بڑے زور سے کہتا ہے کہ خدا کا تصور انسان کی نفسیات اور اخلاقیات پر ڈھالا گیا ہے اس لئے خدا کا صحیح تصور قائم کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اخلاقی تصورات کو پاکیزہ اور خارجی محرکات سے آزاد رکھا جائے۔ ہربارٹ کا نظری فلسفہ اس کی دینیات سے بالکل بے تعلق ہے اس لئے اس کے فلسفہ مذہب کا اس کے دوسرے خیالات سے کوئی قریبی تعلق معلوم نہیں ہوتا۔ اس کے نفسیاتی نظریات کا تصور اس اثر کے فلسفہ مذہب پر اس اثر پر زور دینے سے متبرع ہوتا ہے کہ مذہبی تصورات کی صورت اور معنی اس قسم کے ہونے چاہئیں کہ وہ انسانوں کے نفوس پر حاوی ہو سکیں اور ایک وسیع و غالب گردہ تصورات قائم کر سکیں۔

## فریڈریش اڈوارڈ بینکے

(FRIEDRICH EDWARD BENEKE)

ہربارٹ کے نام ۲۲ مئی ۱۸۲۴ء کے ایک خط میں بینکے لکھتا ہے، "ایک دوسرے سے الگ آزادانہ طور پر ہم دونوں اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اگر نفسیات ان مسائل کو حل کرنا چاہتی ہے جو اب پیدا ہو گئے ہیں تو اس میں کامل اصلاحی تغیر ہونا چاہئے۔ لیکن یہ دو مفکر اس امر میں متفق نہیں تھے کہ نفسیات کو کیا کرنا چاہئے۔ دونوں اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ نفسیات کا یہ خاص کام ہونا چاہئے کہ کانٹ اور اس کے بعد فریڈریش جن کو تصور کہتے ہیں ان کی نسبت یہ ثابت کیا جائے کہ وہ نفسی اعمال کا نتیجہ ہیں اور ذہن میں پہلے سے موجود نہیں ہوتے۔ بینکے ہربارٹ سے بھی زیادہ ان کو ذہنی پیداوار خیال کرتا ہے جن کے مآخذ اور ارتقاء کی توجیہ نفسیاتی قوانین کے مطابق ہونی چاہئے۔"

لیکن فرق یہ ہے کہ ہر بارٹ نفسیات کی بنیاد تجربہ اور مابعدالطبیعیات دونوں پر رکھنا چاہتا تھا جس کا مطلب یہ ہے کہ ماہیت وجود کی تحقیق کو نفسیاتی تحقیق پر مقدم رکھتا تھا لیکن سینگے کہتا ہے کہ نفسیات تمام فلسفے کی بنیاد ہے کیونکہ تمام دیگر فلسفیانہ علوم کے تصورات نفسی پیداوار ہیں خود نفسیات کو وہ ایک تجربی علم قرار دیتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ فلسفے کا کام ایک نظریہ کا ثبات قائم کرنا ہے لیکن اس کا قریبی معروض حیات شعور ہے کیونکہ سب سے زیادہ ہیں اسی سے پیچیدگی ہے اور وجود کا یہی ایک پہلو ہے جس کو ہم بلا واسطہ جانتے ہیں کیونکہ مادہ ہی پہلو ہم کو فقط شعور کے واسطے سے معلوم ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں بلند ترین مسائل پر بحث کرنے سے پہلے نفس انسانی کی قوتوں کا تنقیدی امتحان لازمی ہے۔ تجربی نفسیات کو تمام فلسفے کی بنیاد قرار دینے میں سینگے انکو زیدی سکول سے مشابہت رکھتا ہے یہاں تک کہ وہ تسلیم کرتا ہے کہ میں لاک کا پیرو ہوں۔ وہ کہتا ہے کہ فقط جرمنی ہی میں لوگ اس سے ناواقف ہیں کہ نفسیات اور اس کے ساتھ تمام فلسفہ تجربے پر مبنی ہے اسی لئے ہم دوسری قوموں سے جو بیکن لاک اور ہیوم سے سیکھنے پر آمادہ رہی ہیں فلسفے میں بہت پیچھے رہ گئے ہیں۔ کانٹ بھی تجربی طریقے پر قائم نہیں رہتا اور جو بھی وہ تنقید سے ترکیب و تعمیر کی طرف بڑھتا ہے اس کو ترک کر دیتا ہے۔ اس کے تخیل تابعین نے اپنی قابلیتوں کے باوجود فلسفے کو نقصان ہی پہنچایا ہے ان لوگوں کی ہمت افزائی اس لئے ہوئی کہ کانٹ نے جو جوش اور شوق پیدا کر دیا تھا وہ ان کے کام آیا۔ یہ تمام تخیلی دور تاریخ تمدن کا ایک منظر ہے ان بلند نظامات کے لئے ترویج دہی نہیں بلکہ تاریخی توجیہ کی ضرورت ہے۔

جب سینگے نے فلسفے کی نسبت عام طور پر اور اپنے معاصرانہ فلسفے کی نسبت خاص طور پر یہ خیالات ظاہر کئے تو وہ اپنی ابتدائی جنگیں لڑ چکا تھا اور اپنی نہایت اہم تصانیف شائع کر چکا تھا۔ اپنی طالب علمی کے زمانے میں وہ زیادہ تر فریسل اور شلا رُاخر سے متاثر تھا اس کے خیالات کی

صورت پذیر می میں کسی قدر یعقوبی کا بھی حصہ تھا کیونکہ اس نے بلا واسطہ مشاہدہ کی اہمیت پر زور دیا تھا لیکن یعقوبی کا تحلیل اور نفوت سے گریز کرنا اس کو برا معلوم ہوتا تھا۔ بائیس برس کی عمر میں اصلاح فلسفہ کی ایک چوبیز اس کے ذہن میں آئی اس کا خیال تھا کہ فلسفہ پیچیدہ تخیلات میں مبتلا ہو گیا ہے اور اس بیماری سے اس کو نجات ملنی چاہئے اسی سال ۱۸۲۰ء میں وہ جامعہ برلن میں شریک ہو گیا۔ چند چھوٹے چھوٹے رسالوں میں اس نے مقصد نفسیات اور اس کے طریق تحقیق پر بحث کی اور یونیورسٹی میں ابتدائی معلم کی حیثیت سے اس نے کچھ درس بھی دئے جن میں بہت سے لوگ شریک ہوتے تھے۔ طبیعیات اطوار (Physik der Sitten 1820) کے شائع ہونے کے بعد جو کانت کی مابعد طبیعیات اطوار (Metaphysik der Sitten) کے مقابلے میں لکھی گئی تھی اس کا نام معلموں کی فہرست میں سے کاٹ دیا گیا اور کئی بار کوشش کرنے کے باوجود ارباب حل و عقد نے اس کو اس کا ردوائی کی کوئی وجہ نہ بتائی۔ امیر جامعہ نے جو ہنگل کا ایک مرتبی تھا اس سے فقط اتنا کہا کہ جو فلسفہ ہر شے کو کسی اصل مطلق سے اخذ نہیں کرتا وہ فلسفہ بھلائے کا مستحق نہیں۔ سینکے کو خود یہ یقین تھا کہ ہنگل کو یہ برا معلوم ہوتا ہے کہ فزبس اور شلاٹر ماتر کا شاگرد جامعہ میں معلم ہو اس لئے اس نے اس کے خلاف سازش کی ہے اور اس کی برطرفی اسی کے اشارے سے عمل میں آئی ہے شاید سینکے کی کتاب کے عنوان سے یہ معلوم ہوا ہو کہ وہ ماوریت کی تعلیم دیتا ہے حالانکہ لفظ (Physik) 'طبیعیات' کے استعمال سے اس کی مراد فقط یہ تھی کہ ایک فطری اور تجربی اساس قائم کی جائے۔ تایخ اخلاقیات میں یہ کتاب بہت اہم ہے کیونکہ یہ اس نظریہ کی حمایت کرتی ہے کہ اخلاقیات کو نفسیاتی بنیاد پر قائم ہونا چاہئے۔ اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہے کہ اخلاقیاتی احکام کا ماخذ یہ ہے کہ انسان اس پر غور کرتا ہے کہ کس طرح انسانی اعمال خواہ وہ ہمارے ہوں خواہ دوسروں کے مختلف تاثرات کی تحریک کا باعث ہوتے ہیں۔ سینکے اخلاقی احکام کو ویسا ہی سمجھتا ہے جیسا کہ شلاٹر ماتر

ایمانی معتقدات کو اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اس امر میں وہ مثلاً رمانٹر کے خطبات سے متاثر ہوا ہے۔ علاوہ ازیں بیوقوفی کی پیروی میں اور کانٹ کے مطلق اور کلی اخلاقی حکم کے برخلاف بینکے انفرادی حالتوں میں خطا و ثواب کی نسبت جزئی اور انفرادی فیصلوں کا قائل ہے۔ اس کے وہ پیشرو جو کانٹ کے پیرو تھے اخلاقی قیمت کو نتائج اعمال سے بالاتر سمجھتے تھے اور اخلاقیات کو زیادہ تر نفسی خیال کرتے تھے لیکن بینکے بڑے زور سے یہ دعویٰ پیش کرتا ہے کہ اخلاقی احکام اور اعمال کی قدر و قیمت کا تعین فقط اسی طرح ہو سکتا ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ زندہ ہستیوں کی مسرت اور اندوہ پر ان کا کیا اثر پڑتا ہے۔ اور اخلاقی حکم قانونی حکم سے اس لحاظ سے مختلف ہوتا ہے کہ اخلاقی حکم میں اولاً یہ دیکھا جاتا ہے کہ کس قسم کا انداز طبیعت ایک عمل کا محرک ہوا۔ اگرچہ بینکے نے اپنی حمایت اور مخالفوں کے جواب میں بہت معقول باتیں شائع کیں لیکن جامعہ برلن میں اس کو درس دینے کی مانفت ہو گئی۔ اس کے بعد چند سالوں تک وہ گوتینگن میں کام کرتا رہا جہاں اس نے ۱۸۲۵-۲۶ء میں ایک منکسرانہ عنوان (Psychologische Skizzen)

نفسیاتی خاکے کے تحت میں اپنی نہایت اہم تصنیف شائع کی اس کے بعد وہ بارہ اس کو جامعہ برلن میں جگہ دی گئی ہیگلیت کی حکمرانی سے بے بس ہو جانے کی وجہ سے اس کو باقاعدہ پروفیسری نہ ملی لیکن نفسیات نظریہ تعلیم اور اخلاقیات پر وہ بہت کچھ لکھتا اور پڑھاتا رہا خاص طور پر تعلیم پر اس کی تصنیفیں بہت وسیع حلقوں تک جا پہنچیں وہ یکم مارچ ۱۸۵۲ء کو ڈوب کر مر گیا۔ غالباً طویل بیماری اور اندوہ سے مغلوب ہو کر اس نے کسی وقت محفوظ انجواں ہو کر اپنی زندگی کا خاتمہ کر دیا۔

ہر بارٹ شعوری زندگی کو مخصوص اور متعدد عناصر کی میکائی پیداوار ثابت کرنا چاہتا ہے لیکن بینکے کا نفسیاتی نظریہ حیاتیات کا انداز رکھتا ہے۔ وہ شعوری زندگی کو ان جراثیم یا میلانات کی پیداوار قرار دیتا ہے جنہیں وہ ملکات اولیہ کہتا ہے (Urvermogen) ملکات احسانات

و حرکت۔ اس کے برعکس ہر بارٹ نفس کو لوح سا وہ سمجھتا ہے جب تک کہ دوسرے اعیان (Reals) اس کے ساتھ تعلق پیدا کر کے اس کے اندر تعقل ذات کی تحریک پیدا نہ کریں۔ ملکات اولیہ تحریک باطن اور طلب کے ساتھ وابستہ ہو جاتے ہیں جو غیر ارامی طور پر ایسے ہتھیارت تلاش کرتے ہیں جو ان کی ترقی میں معاون ہو سکیں۔ خارجی تجربات کے اثر سے نئے ملکات پیدا ہوتے رہتے ہیں کیونکہ پہلے ہتھیارت بالکل ناپید نہیں ہوتے بلکہ ایسے اثرات اور میلانات چھوڑ جاتے ہیں جو بعد کے ہتھیارت کے ساتھ ملکر نئے نتائج پیدا کرتے ہیں اس طرح سے شعوری اور غیر شعوری زندگی کا باہمی تعامل برابر جاری رہتا ہے۔ ملکہ (Faculty) سے بنیکے کی مراد فقط وہ غیر شعوری باطنی اسباب ہیں جو ابتداء ہی سے موجود ہوتے ہیں اور بعد ازاں ہر قدم پر خارجی تجربات کے ساتھ ملکر عمل کرتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ہم ابھی طرح یہ امتیاز نہیں کر سکتے کہ ہمارے تجربے میں خارج کا حصہ کتنا ہے اور باطن کا کتنا۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ خارج اور باطن کا مسلسل تعاون واقع ہوتا ہے۔ شعوری اور غیر شعوری عناصر کے باہمی تعلق کی بنیکے نے نہایت دلچسپ تحقیق کی ہے۔ اس کی بڑی تصنیف میں اور نفسیاتی امور کے علاوہ اس بات کو بھی بیان کیا گیا ہے کہ نسبت تضاد کی تاثر کے لئے کیا اہمیت ہے اور نفسی عناصر میں یہ ایک میلان ہے کہ وہ اپنی کیفیت کو تمام نفس پر پھیلا دیتے ہیں چونکہ اس قدر مختلف عناصر و قوانین سے حیات شعور کی ترقی کا یقین ہوتا ہے اس لئے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ اعلیٰ مدارج اور نئے مدارج سے اس قدر مختلف ہو جاتے ہیں کہ پھر اعلیٰ مدارج سے ان کی توجیہ نامکن معلوم ہوتی ہے جس طرح بیج سے ستر اور درخت کا کچھ پتہ نہیں چلتا اسی طرح نفسی زندگی کی اعلیٰ صورتیں اور نئے مدارج میں دریافت نہیں ہو سکتیں۔ یہ اعلیٰ صورتیں نفس کے اندر نہ حضور ہی ہوتی ہیں اور نہ خارج سے اس میں داخل ہوتی ہیں نفیس جب اپنے مخصوص قوانین کے ماتحت ترقی پاتا ہے تو

دوران ارتقا میں یہ اعلیٰ صورتیں پیدا ہوتی جاتی ہیں۔ یہ نہایت دلچسپ کام ہو گا اگر کوئی تحقیق کرے کہ اس کا ایک طرف قدیم نفسیات خصوصاً ہیوم اور ٹیلنر (Tetens) سے اور دوسری طرف نہایت جدید نفسیات سے کیا تعلق ہے۔

اپنی نفسیات کا حیاتیاتی انداز ہمیشہ سینیکی کے پیش نظر نہیں رہتا تھا۔ تحلیلی فلسفہ کے خلاف نفسیاتی تحقیق کی حمایت میں اس نے نہ صرف فکر تجریدی بلکہ خارجی تجربہ کو بھی قربان کر دیا اور باطنی تجربے کی نسبت مبالغہ کیا۔ وہ کہتا ہے کہ باطنی تجربہ خارجی تجربے کی نسبت بہت زیادہ واضح اور یقینی ہوتا ہے اور باطنی تجربے میں ہم انفرادی عناصر کا باہمی تعامل دریافت کر سکتے ہیں اس کے اندر یہ مفروضہ پنہاں معلوم ہوتا ہے کہ ہم نفسی پیداوار میں ان عناصر کو دیکھ سکتے ہیں جن سے وہ مرکب ہے لیکن یہ مفروضہ اس نظریہ کے منافی معلوم ہوتا ہے جس پر سینیکی نے بجا طور پر ایک دوسری جگہ زور دیا ہے کہ عناصر اور ان کے مرکبات میں کیفیت کا اختلاف ہو جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے ”ہمیں یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ ترکیب بھی ایک چیز ہے اور خواہ اس میں عناصر کے مجموعہ کے سوا اور کچھ نہ ہو لیکن اس مجموعے میں جو ایک عضوی ربط ہے وہ اس کو ہر عنصر سے الگ بنا دیتا ہے اور اس میں ایک ایسی کیفیت پیدا کر دیتا ہے جو ان عناصر کو محض یک جا رکھ دینے سے بھی پیدا نہ ہوتی۔ ہر ایسے عضوی مرکب میں (مثلاً جب ایک نیا لک پیدا ہوتا ہے) ایک ایسی بات پائی جاتی ہے جو مطالعہ باطن سے منکشف نہیں ہوتی۔ صرف یہی نہیں بلکہ تمام فطرت میں نئے صفات کے پیدا ہونے سے نہایت اہم مسائل پیدا ہو جاتے ہیں۔ یہ نسبت باطنی فطرت کے خارجی فطرت میں ہم نہایت وضاحت سے ان اسباب کا مطالعہ کر سکتے ہیں جن کے ماتحت نئے صفات ظہور میں آتے ہیں۔

سینیکی نے نفسیات کو ایک مکمل سائنس سمجھ لینے میں بہت مبالغہ کیا۔



اس کی وجہ یقیناً یہی تھی کہ وہ اس کو فلسفے کے لئے اساسی علم قرار دے کر نہایت اہم سمجھتا تھا۔ نفسیاتی مشاہدہ ہمیں وجود کی ماہیت کا پتہ دیتا ہے۔ فلسفہ فطرت کے اصول بھی نفسیات ہی سے لئے گئے ہیں جو نیکو ہم اپنے بالمنی تجربہ میں ہستی کے ایک حصے سے جیسا کہ وہ فی ذاتہ ہے آگاہ ہوئے ہیں اسی لئے ہستی کا جو حصہ ہمارے لئے خارجی یا مادی ہے وہ بھی ہم کو ہماری اپنی ذات کی مانند سے منظور ہوتا ہے اور ہم نفسی عالم کے قوانین کو مادی فطرت کی طرف منتقل کر دیتے ہیں۔ سینیکیہ کا فلسفہ فطرت شیلنگ کے فلسفہ فطرت سے اس لحاظ سے مختلف ہے کہ سینیکیہ نفسی اور مادی عالموں کے درمیان فقط ایک شکست کو فرض کرتا ہے اور شیلنگ کی طرح ان کے ایک اور ہم ذات ہونے کا قائل نہیں اور دوسری بات یہ ہے کہ شیلنگ کا خیال تھا کہ اس کی تصویر ہی تاویل میکا کی نظریہ فطرت کی جگہ لے سکتی ہے جو اس کے نزدیک غلط تھا لیکن سینیکیہ تمام مادی مظاہر کی پوری پوری مادی توجیہ کی ضرورت اور اس کے جواز پر زور دیتا ہے۔ اس لئے تمام ذہنی بیماریوں میں وہ اس طریق تحقیق کو صحیح تسلیم کرتا ہے کہ ان کی توجیہ معنویاتی اور تشبیہی طور پر کی جائے اگرچہ وہ نفسی علامات کی اہمیت پر بھی بہت زور دیتا ہے۔ اس امر میں وہ سپانٹوزا کے خیال کی حمایت کرتا ہے اگرچہ بعض جگہوں پر اس کے خیالات ہربارٹ کے قائل معلوم ہوتے ہیں اور ان کی بنیاد مضروہ ضد ہے کہ دو غیر جس عناصر کے باہمی تعامل کو سمجھنے میں جو مشکلات حاصل ہوتے ہیں وہ اس طرح رفع ہو جاتے ہیں کہ یوں تصور کیا جائے کہ روح کا تعامل دراصل مادے سے نہیں بلکہ مادے کی تہ میں جو حامل روح ہستی ہے اس سے ہوتا ہے۔ سینیکیہ اس مسئلے کی نسبت وضاحت سے کچھ فیصلہ نہ کر سکا۔ جس طرح فلسفہ فطرت میں از روئے متشکل ہم اپنے آپ سے شروع کر کے تمام مادی ہستیوں کا ایک تدریجی نزولی سلسلہ فرض کرتے ہیں اسی طرح فلسفہ مذہب میں ہم اعلیٰ ہستیوں کو اپنے قائل تصور کرتے ہیں کوئی مذہب خواہ کتنا ہی لطیف اور روحانی کیوں نہ ہو تشبیہ سے

بالا تر نہیں ہوتا۔ چونکہ انسان اور خدا کا فاصلہ بدرجہا زیادہ ہے بہ نسبت اس فاصلے کے جو کیرے اور انسان کے درمیان ہے اور چونکہ میکائیلی فطری علوم کی طرح فلسفہ مذہب کے لیے کوئی یقینی علوم نہیں ہیں اس لئے مذہبی تصورات محض ایمان کا معروض ہو سکتے ہیں اور فلسفہ مذہب کا یہ کام ہے کہ وہ مذہبی تصورات کے نفسیاتی ارتقا کی تحقیق کرے اور اس روحانی ضرورت کو دریافت کرے جو مذہب کے اندر تسکین حاصل کرنا چاہتی ہے مفصلہ ذیل اقتباس میں سنیکے کا فلسفہ مذہب برہنہ کے نفسیات نہایت واضح اور دلچسپ طور پر بیان کیا گیا ہے۔ فلسفہ مذہب کا یہ کام نہیں کہ وہ روایتی مذہبی معتقدات کو کسی پہلے سے یقین کو وہ محدود معیار کے مطابق بنانے کی کوشش کرے۔ اس کا کام یہ ہے کہ وہ علم ذات کی گہرائیوں سے مواد حاصل کر کے اپنی تعمیر از سر نو قائم کرے اور ان تمام صورتوں کی تاویل کرے جن میں فوق الحس اثرات و واردات انسانی روح پر ہوتے رہے ہیں اور ہوتے ہیں۔ ان تمام صورتوں کو تسلیم کر کے اور ان پر تنقیدی نظر ڈالنے کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ یہ تمام صورتیں ایک ہی سلسلے کی کڑیاں ہیں جو انسانی تہذیب کے آغاز سے لیکر ہمارے زمانے تک پہنچتا ہے اور ان کا ارتقا تدریجی ہوا ہے۔ یہ کام بھی نفسیات ہی کا ہے کہ وہ ان صورتوں کی ساری یک کثرت پر روشنی ڈالے اور اس گتھی کو سلجھائے۔

نفسیات اور فلسفہ فطرت، اخلاقیات اور فلسفہ مذہب میں اس مفکر نے جس کو کبھی زمانے نے پس پشت ڈال دیا تھا ایسے افکار کو پیش کیا جن کے لئے جرمنی کی رومینٹک متخیلہ نہ سرزمین موزوں نہیں تھی اور جن کو آئندہ نسلوں نے بارور بنایا۔

## روینٹک تخیلات سے اپنی یا ایجابی ایمان کی طرف

### ہیگل فلسفہ کی تنقید اور ہیگل اسکول کا اختلا

ہیگل کی وفات (۱۸۳۱ء) پر جرمنی میں فلسفے کی حالت مفصلہ ذیل تھی۔

ایک تخیلی اسکول نے جو اعلیٰ درجے کے مفکرین نے قائم کیا تھا غلبہ حاصل کر لیا تھا اور اعتقاد و تحقیق خصوصی کی طرف سے جو مخالفت تھی اس کے غایبوں کی تعداد بہت کم تھی اس لئے جب روینٹک فلسفہ کے ان نتائج کے خلاف جو پٹیل کے نظام سے حاصل ہوتے تھے تخیلی فلسفہ کے اندر ہی ظلم بغاوت بلند ہوا تو یہ کوئی معمولی اہمیت کا واقعہ نہیں تھا اس کے بعد ایسے مفکرین پیدا ہوئے جو تخیلی فلسفہ کو ترک کرنا نہیں چاہتے تھے لیکن ان کے نزدیک ہیگل کا نظام مکمل اور اعلیٰ نہیں تھا۔ انھوں نے اپنا مقصد یہ قرار دیا کہ ہیگل کے اساسی تصورات کو قائم رکھتے ہوئے اس کے تمام نظام کو ایک جہت پر وحدت کی طرف مرتفع کر دیں، بالفاظ دیگر اس کے ساتھ ہی سلوک کرنا چاہتے تھے جو ہیگل نے اپنے فلسفیانہ پیشرووں کے ساتھ کیا تھا۔ انھوں نے ہیگل کے فلسفے کی تکمیل کچھ تو جرمنی ظلم سے کی اور کچھ ایجابی ایمان سے۔ شیلنگ نے جو ہیگل کی زندگی میں پیش پیش نہیں ہوا تھا اب ایسے فلسفہ کا اعلان کیا جس میں تخیل کو خیریت اور مذہب کے ساتھ ملا کر پیش کیا جائے گا اور ان میں کامل موافقت قائم کی جائیگی۔ فریڈریش وولفم چہارم نے اس کو اسی غرض سے برلن بلایا کہ وہ ہیگلیت کی تردید کرے۔ شیلنگ نے

ایک سلسلہ خطبات میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ خالص عقلی طریقوں سے ہم فقط عام امکانات اور عام قوانین تک پہنچ سکتے ہیں لیکن حقیقت کے علم کے لئے جو ہمیشہ سادہ اور انفرادی ہوتی ہے اس عمل ارادہ کی ضرورت ہے جو اس شخصی ضرورت سے سرزد ہوتا ہے جس کو محض امکانات سے تشکیل ہو سکتی ہے اور نہ عام قوانین سے۔ سابق عقلیتی فلسفہ سے اس علم کی طرف عبور کرنا جو ایمان اور ارادہ سے پہلے ہوتا ہے شینگ کے نزدیک سلبی فلسفہ سے ایجابی فلسفہ کی طرف عبور کرنے کا مرادوت تھا۔ خدا کی شخصیت کے مسئلہ کی نسبت شینگ کی یہ رائے تھی کہ فقط ایجابی فلسفہ اس کو حل کر سکتا ہے۔ یہ وہ مسئلہ تھا جس میں وہ فلسفہ سے منہ ہٹا تھا اور جس کی طرف ہیگل کی وفات کے پہلے وہ ہے میں تمام مفکرین کی توجہ منعطف رہی۔ ہیگل کا خیال تھا کہ اپنے فلسفہ مذہب میں اس نے عقل اور ایمان میں توافقی پیدا کر دی ہے لیکن اس کی وفات کے بعد ہی یہ مسئلہ سمجھوتہ فیہ ہو گیا کہ کہاں تک ہیگل کے فلسفہ کی رو سے شخصی خدا اور شخصی بقا کو تسلیم کر سکتے ہیں۔ شینگ اور وہ مفکرین جو اس سے قریب ترین تھے خصوصاً وائسے (Veisse) اور فٹے (صغیر) یہ کہتے تھے کہ ہیگل کا نظام ہمہ ادستی ہے۔ انھوں نے ایسی توصیف کو پیش کرنا چاہا جو وحدت وجود کا انکار کرنے کی بجائے اس کو اپنے اندر لے لے اور اس کو ایک اعلیٰ تر قوت بنا دے انھوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ تمام اساسی افکار آخر کار شخصیت کے تصور میں متمرکز ہوتے ہیں اور یہ تصور برترین حقیقت کا مظہر ہے۔ شینگ نے ۱۸۰۹ء میں اختیار پر جو رسالہ لکھا تھا اس کے افکار کو ترقی دے کر انھوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ایک لامحدود ذات کی طرف ہی شخصیت کو منسوب کر سکتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان سب کو اس امر کا اقبال کرنا پڑا کہ توحید کی بنا علم پر قائم نہیں ہو سکتی۔ سلبی دینیات سے ایجابی دینیات کی طرف شینگ کا عبور حقیقت میں علم سے ایمان کی طرف آنے کے مرادوت تھا۔ فٹے صغیر جس میں دینیاتی میلان عقلی مقاصد سے جو کاثر تھا حامی دینیات کے تصور خدا کی طرف واپس آیا۔ وائسے نے جو ان سب میں سے زیادہ عمیق اور بکھرے رہے تھے، مثلاً کٹر بائیں گیریت رخص کیا جس کے فلسفہ مذہب کو اس نے نہایت دلچسپ طریقے سے آگے بڑھایا اور مذہبی تاثر اور اخلاقی فرائض کے گہرے تعلق کو قائم رکھا مذہب کی نسبت اپنے

جبری خیالات میں وہ اس منطقی نتیجے سے نہیں گھبراتا کہ جس خدا کی نسبت شخصیت منسوب ہو سکے وہ ضرور زمانے کے اندر ترقی پذیر بھی ہو گا اور اس پر زور دیتا ہے کہ ہستی کے تصور میں مفروضات میں حقیقی نسبت غلط و معطل ہے لیکن وہ بھی ٹھیکسلی توحید کو جس کو وہ علمی طور پر ثابت کرنا چاہتا ہے، آخر میں شخصی تاثر ہی کے حوالے کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہی ایک قوت ہے جس سے ہم شخصی خدا کے قائل ہو سکتے ہیں اور اسی کے بل پر ہم منزل مقصود تک پہنچ سکتے ہیں۔

کارل کریسٹین فریڈریش کروڑے (Karl Christian Friedrich Krause 1781-1882) کے فلسفیانہ مذہبی افکار بھی اسی قسم کی توحید کی طرف مائل تھے اس کے یہ خیالات اس کے نظریہ صواب کے ساتھ ملا کر "Dresden 1811" انسانیت کی (اصل تصویر) میں شائع کئے گئے ہیں۔ لیکن کروڑے کو شخصیت کی اصطلاح پسند نہیں اور وہ خدا کی نسبت یہ لفظ استعمال نہیں کرتا۔ وہ اپنے نظریہ کو Panentheismus کہتا ہے اس لئے کہ بحیثیت ہستی مطلق کائنات خدا کے اندر ہے لیکن خدا کائنات میں ختم نہیں ہو جاتا کروڑے کے فلسفے میں بعض بلند صفات کے ساتھ ساتھ مقصود فائدہ بہام بھی پایا جاتا ہے فلسفہ حقوق کے لئے یہ نظریہ خاص طور پر اہم ثابت ہوا کیونکہ اس کا مفہوم یہ تھا کہ نوع انسان ایک عضوی کلیت ہے جو الہی اور انسانی وجود کی صورت پر بنائی گئی ہے اور اس کلیت کی زندگی صواب کی صورت میں ترقی پاتی ہے اس زاویہ نگاہ سے ایک ایسا نظریہ قائم ہوا جو تصور ہی بھی تھا اور اصلاحی بھی یہ نظریہ ہیگل کے خدامت پسند نظریہ صواب سے مختلف تھا اور اس کی وجہ سے حریت اور انسانیت کے تصورات کو فاصل طور پر ترقی ہوئی۔ اس کے شاگردوں خصوصاً ہائینرش آہرنز (Heinrich Ahrens 1808-1874) کی محنت کی بدولت کروڑے کے خیالات بہت وسیع طبقوں میں پھیل گئے اور نہ صرف جرمنی بلکہ ہسپانیہ اور بلجیم میں بھی ان کا اثر ہوا لیکن فلسفہ مذہب کا مزید ارتقاء شیلنگ اور ہیگل کے افکار اور ان کے نتائج سے متعین ہوا۔

ہیگل کے اپنے اسکول میں اس فلسفیانہ مذہبی مسئلے پر زور دینے کی وجہ سے تھریٹ پیدا ہو گئی۔ ہیگل کے بعض پیروؤں نے کہا کہ اگر ٹھیک طور پر سمجھا جائے تو

ان کے استاد کا فلسفہ عام ایمان اور کلیسا کی تعلیم کے مطابق ہے۔ دوسروں نے کہا کہ اگر اس سے صحیح طور پر منطقی نتائج اخذ کئے جائیں تو وہ کلیسا کے عقائد کے بالکل منافی ثابت ہوتا ہے۔ سٹروس (Strauss) نے جو موخر الذکر گروہ میں تھا اس تفریق کو پارلیمنٹ کے بین ویسار سے تشبیہ دی اور اس کے بعد ملکی بین اور ملکی یسار کی اصطلاح عام طور پر استعمال ہونے لگی۔ یسار ہی گروہ کے لوگ اکثر نوجوان ایسکی ہی کہلاتے تھے۔ یسار گروہ کے خاص نمایندے Rosenkranz, Goshel اور Erdmann (گوٹشل رورن کرانز اور ارٹوسن) تھے۔ یسار ہی گروہ جو ارتقائے فکر کے لئے زیادہ اہمیت رکھتا ہے فلسفہ مذہب میں اس کے نمایندے فریڈریش سٹروس اور لڈویش فوئر باخ (Feuerbach) تھے اور فلسفہ حقوق و عمرانیات میں ارنلڈ روگ (Arnold Ruge) اور اس کے بعد کارل مارکس (Karl Marx) اور لاسالے (Lassalle)۔

ان مفکرین میں سے فوئر باخ کا مقام سب سے بلند ہے۔ اس قوی مفکر کے ارتقائے مذہب و مینسٹرم سے ایمانیات اور عقلی تفکر سے ایک ایسے نظریہ حیات کی طرف عبور پایا جاتا ہے جو علمی تجربے پر مبنی ہو۔ اس ارتقائے تمام رومینٹک فلسفے پر ایک تنقید پائی جاتی ہے اور اس کی زندگی اس حقیقت کا آئینہ ہے کہ کس طرح بعض انسان یسین کے ایمان سے ترقی کرتے ہوئے پختہ عمری کے ان معجزات تک پہنچتے ہیں جو تفکر اور تجربے پر مبنی ہوتے ہیں۔ سٹروس نے (Leben Jesu) (حیات مسیح) میں مذہبی مسئلہ کو از سر نو اس کی شدید ترین صورت میں اٹھایا لیکن فوئر باخ نے اس پر جو رد و شنی ڈالی وہ نہایت اہم تھی۔ تاہم سنہ ۱۸۳۰ء سے سنہ ۱۸۴۰ء تک کا فلسفہ محض مذہبی مسئلہ ہی میں مہلک نہیں تھا۔ اڈولف ٹرینڈلین برگ (Adolph Trendelenburg) نے اپنی کتاب (Logischen Untersuchungen 1840) منطقی تحقیقات میں علمیاتی بحث کی جو دیگر وجوہ کے علاوہ تخیلی طریق کی تنقید کے باعث اپنے زمانے میں نہایت اہم تھی۔ اس نے کہا کہ فلسفیانہ مسائل تجربے کی سر زمین میں سے اگتے ہیں۔ تجربی علم سے جو کچھ حاصل ہوتا ہے اس پر غور کرنے سے فلسفہ پیدا ہوتا ہے۔ اس نے مسئلہ علم کو اس نظریہ سے حل کرنے کی کوشش کی کہ حرکت فکر اور وجود دونوں

میں پائی جاتی ہے اور اک اور ترکیب میں فکر کی حرکت اسی انداز کی ہے جس طرح کی وہ حرکت جس میں تمام مادی مظاہر تخلیق ہو سکتے ہیں۔ اگر حصول مقصد کے خیال سے ارادے کو حرکت ہوتی ہے تو ٹرنڈیلین برگ کے نزدیک مادی مظاہر بھی اس کے مماثل پائے جاتے ہیں کیونکہ اگر فطری علوم میں سے مقصد کے تصور کو نکال دیا جائے تو عضوی مظاہر کا سمجھنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ لیکنی فلسفہ فطرت سے تو وہ بہت دور ہے لیکن اس کے ساتھ ہی اس کے اندر یہ خیال بھی راسخ ہے کہ فطرت کا خالص میکا کچی تصور بالکل ناکافی ہے وہ انسانی علم کے محدود ہونے پر زور دیتا ہے اور اس امر میں کانٹ کا خیال ہے کہ ہم اپنے اساسی تصورات کی کوئی ایسی توسیع نہیں کر سکتے جس سے وہ مطلق پر قابل اطلاق ہو سکیں۔ ہمارا ملکہ فکر حقیقت کی ابر پوش اور شکستہ شعاعوں کے بازو پیرنگ کو سمجھنے کی کوشش میں لگا رہتا ہے لیکن اس کی وجہ سے ہم اس نور خالص کے وجود کا انکار نہیں کر سکتے جس سے یہ شعاعیں نکلتی ہیں۔ علمیات کے علاوہ اس نے فلسفہ حقوق پر بھی ایک تصنیف شائع کی جو پیش ہوا ہے (Naturrecht auf dem Grunde der Ethik 1860)۔ علاوہ ان وہ ان ممتاز ترین محققین میں سے ہے جن کو تاریخ فلسفہ میں بھی اہمیت تھی۔ اس کوشش میں وہ ہیگل کے ان شاگردوں کا شریک کار ہے جنہوں نے تاریخ فلسفہ کے مختلف عہدوں پر بہت سی کتابیں لکھیں جن میں سے بعض بامدار بادگاروں کی حیثیت رکھتی ہیں۔ زکر اور ارڈمن (Zeller, Erdmann) اور قریبی زمانے میں کوٹشہر (Kuno Fischer) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ پیکار نظامات میں یہ ایک قدرتی بات تھی کہ تاریخی اور تقابلی معلومات کی ضرورت محسوس ہو۔ تاریخ فلسفہ بحیثیت ایک مستقل مضمون کے درحقیقت اسی زمانے کی پیداوار ہے۔

## ڈیوڈ فریڈریش شٹروٹس اور مذہبی مسئلہ

شٹروٹس ڈیوڈ برگ میں ۱۷۷۶ء میں پیدا ہوا اور اس نے جامعہ ہیڈلبرگ میں تعلیم حاصل کی اور فلسفہ کی تعلیم پائی۔ اچھی وہ نوجوان طالب علم ہی تھا کہ اس نے یہ

سوال اٹھا پا کہ آیا تواریت و زبور وغیرہ کے قصے اور خصوصاً انجیل کی روایتیں اس حقیقت کا جزو ہیں جس کو ہیکل مذہب کا سرمدی عنصر کہنا تھا یا وہ اس حقیقت سرمدی کی متخیلانہ صورتیں ہیں جو عام لوگوں کے شعور میں پیدا ہوتی ہیں۔ بعد ازاں اس نے 'حیات مسیح' میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ انجیل کی روایت نہ تاریخ ہے اور نہ ارادے سے گھڑا ہوا افسانہ بلکہ کٹیشی خرافیات (Myth) یعنی غیر شعوری شاعری ہے جو ایک قوم اور ایک خاص زمانے کے مذہبی تصورات سے خود بخود پیدا ہوتی ہے اور کچھ اس گہرے اثر کا نتیجہ ہے جو بائی عیسائیت کی شخصیت اپنے پیروؤں پر کیا اس لئے راسخ الاعتقاد دینیاتوں کا یہ مختل الضدین غلط ہے کہ یا اسے صحیح تاریخ یا تواریت یا ایک من گھڑت افسانہ۔ انجیل میں تاریخ کا مسیح نہیں بلکہ ماننے والوں کے زمان کا مسیح پیش کیا گیا ہے۔ صحیح تاریخی اعتبار سے تو ہم درحقیقت مسیح سے واقف ہی نہیں البتہ اعتقاد کا مسیح معین خدا داخل رکھتا ہے۔ حیات مسیح کے آخر میں اس نے ایک جگہ یہ استدلال کیا ہے کہ وہ خدا انسان کے تصور کا کسی ایک فرد پر اطلاق نہیں ہو سکتا اس کا اطلاق تمام نوع انسان پر ہو سکتا ہے جو لائق افراد پر مشتمل ہے اور جو اپنی مسلسل سعی و محنت اور طلب میں الوہیت کا تحقق کر رہی ہے کیسا کی جو تعلیم مسیح کی نسبت ہے اس کی صحت اسی حالت میں باقی رہ سکتی ہے اگر اس کا اطلاق نوع انسان پر کیا جائے۔ بعد کی ایک تصنیف (Die Christliche

Glaubenslehre, in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt, 1840-41)

اعتقاد عیسوی ان کا تاریخی ارتقا اور جدید سائنس سے ان کی بیکاری میں مشروط ہے یہ ثابت کیا کہ اپنے نزدیک ہیکل نے عیسائیت سے فلسفے کی جو موافقت پیدا کی ہے وہ اسی حالت میں ممکن ہو سکتی ہے جب ہم عیسائیت کو احدیت تصور کریں لیکن حقیقت الامر میں وہ ہیں طور پر ایک تنویریت ہے عیسائیت کہ نزدیک خدا اور انسان کی وحدت فقط ایک فرد میں واقع ہوئی اور باقی تمام انسان اس وحدت سے خارج ہیں اور خدا اور انسان کی وحدت ہر فرد میں صرف مصیبت و الم اور فوق الفطرت قوتوں کی شفاعت سے ہو سکتی ہے عیسائیت کے اندر ہی کئی



طرح سے انسانی اور الہی عالموں کا تحالف پایا جاتا ہے۔ لیکن ابتدائی عیسائیت نے تو اس خیال کو ترک ہی کر دیا تھا کہ الہی عالم انسانی عالم میں حلول کر سکتا ہے اسی لئے وہ اس امر کی نظر تھی کہ اب بہت جلد الہی عالم فوری الفطرت ذرائع سے انسانی عالم کو تباہ کر دے گا۔ سٹروس آخروں میں مومن اور غیر مومن میں ایک بین فاصل قائم کرنا ہے اور ان تمام کوششوں کے خلاف احتجاج کرتا ہے جن کا مقصد ان میں موافقت پیدا کرتا ہے۔

سٹروس کی خاص خوبی یہ ہے کہ اس نے اس مسئلہ الضمیر کا جواب دیا کہ بغیر مصلح تاریخ سے بائیک من گھڑت افسانہ اور بتایا کہ وہ ایک غیر شعوری خیال کا نتیجہ ہے جو ان دونوں سے الگ چیز ہے۔ اس نظریہ میں غیر مبہم طور پر وہی بات بیان کی گئی ہے جس کے لئے کانٹ ہرڈ اور ان کے تابعین نے زیادہ مصالحتی انداز سے علامت (Symbol) کی اصطلاح وضع کی تھی۔ اس نظریہ میں ایک مزید فائدہ یہ ہے کہ اس سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مخصوص طور پر یہی تمثیل کیوں پیدا ہوئی؟ علامت کی نسبت اس نظریہ میں زیادہ تاریخی رنگ پایا جاتا ہے۔ سٹروس نے اس سوال کا جواب دینے کی کوشش نہیں کی کہ وہ کونسی نفسی قوتیں اور باطنی محرکیں تھیں جنہوں نے وہ تمثیل و علامات پیدا کئے جو قومی مذاہب کے واسطے سے نسل انسانی کے ورثے میں آئے ہیں یعنی ان نصب العینوں کی تعمیر کے کیا محرکات ہیں۔ اس نے بعد ازاں تسلیم کیا کہ فوئر بارخ نے اس سوال کا قطعی جواب دیا ہے۔

سٹروس کا مقصد ایک آزادانہ اعتقادی دینیات کا قیام کرنا تھا لیکن اس کے بعدانہ خیالات کی وجہ سے کسی دینیات کی پر و فیر ہی پر اس کا تقریباً ہرگز اسی لئے اس نے بغیر کسی عہد سے کے زندگی بسر کی اور کئی سال تک ادبیات اور حیات نگاری میں مہمگرا رہا اس نے اولرش فون ہن، والیٹر اور بعض دیگر مشاہیر پر دیکھ کر کتابیں لکھیں۔ آخر عمر میں اس نے دوبارہ فلسفہ مذہب کی طرف مود کیا۔ اپنی کتاب (Der alte und der neue Glaube 1872) نے یہ بتانے کی کوشش کی کہ مذہبی مسئلہ فقط

اسی وقت پیدا نہیں ہوتا جب کہ ٹھیکسی فلسفہ کے منطقی نتائج پر غور کیا جاتا ہے بلکہ اس وقت بھی جب کہ ہم جدید نیچرل سائنس سے نتائج اخذ کرتے ہیں لیکن یہ کام اس کی طاقت سے باہر تھا۔ وہ اتنا مفکر نہیں تھا جتنا کہ عالم تھا اور اتنا عالم نہیں تھا جتنا کہ فنان تھا۔ اس کتاب کا انداز بڑا سلیس اور پلٹ ہے لیکن اس کے نظریہ مذہب میں گہرائی اور باطنیت نہیں اور نہ ہی یہ نظریہ اس نقطہ نظر کے متوافقی ہے جس کی اس نے مادیت کی مخالفت میں حمایت کی تھی۔ جمالیاتی وجدان خصوصاً موسیقی کو وہ مذہبی عبادت کا بدل سمجھتا تھا اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ مذہبی مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر اس نے اچھی طرح غور نہیں کیا۔ وہ ایک شدید اور مولم مرض میں مبتلا ہوا جس کو اس نے نہایت تحمل سے برداشت کیا اور ۱۸۷۸ء میں وفات پائی۔

### فوریہ کی اخلاقیات اور مذہب کی نفسیات

اس قوی اور قابل مفکر میں ہم کو اس امر کی ایک عمدہ مثال ملتی ہے کہ کس طرح بہت سے تغیرات کے باوجود کسی شخصیت کا اصلی جوہر غیر تبدیل رہ سکتا ہے ایک ہی مقصد اس کے تمام متغیر نقاط نظر کا محرک رہا ابتداء شباب ہی سے اس کی ایک حقیقی اور اثباتی انسانی زندگی اور شکلیں روح کی طلب تھی وہ اپنے آپ کو ایسے مسائل میں مہمک رکھنا چاہتا تھا جس کے جوابات پر انسان کے لئے زندگی کی قدر و قیمت کا مدار ہے اور جن کو حل کرنا تعمیر کے تقاضے کو پورا کرنا ہے اسی تمنائیں اس نے پہلے دنیات کا مطالعہ کیا اور اس کے بعد فلسفے کا اور فلسفے کے اندر تحقیقی فلسفے سے گذر کر اس نے ایک ایسا نقطہ نظر اختیار کیا جو تقریباً وہی تھا جو اس سے پہلے مشہور فرانسیسی فلسفی اگست کویت (Positivism) کے نام سے پیش کر چکا تھا۔ وہ فکر کو ہمیشہ زندگی کے ماتحت رکھتا تھا۔ وہ اپنے آپ کو ایک ایجابی مفکر خیال کرتا تھا اور انتقاد و مناظرہ کو جو اسکے معاصرین کے

نزدیک اس کی اختیاری خصوصیت تھی وہ مذہبی امور میں بھوسے سے دانوں کو الگ کرنے کا ایک ذریعہ تصور کرتا تھا وہ ان زندہ انسانی تفاضلوں کو دریافت کرنا چاہتا تھا جو مذہب کے تصورات کی تہ میں پائے جاتے ہیں اسی لئے وہ ان پر شدید تنقید کرتا تھا۔ فکر کو انسانی فطرت کا منہتا سمجھنے کی بجائے اس کا خیال وہ تھا جو اس نے اس وقت بیان کیا جب کہ احباب اس کو اپنے سوانح حیات لکھنے پر مجبور کر رہے تھے۔ جو کچھ میری طبیعت کی گہرائیوں میں موجزن ہے اس کو ادا کرنا میں ناممکن سمجھتا ہوں۔ چنانچہ یہود و عوام کے لئے میں اپنی باطنی زندگی کو قلمبند کرنے بیٹھ جاؤں۔ ایک اور جگہ وہ کہتا ہے کہ مجھ کو انکار کے ذریعے سے ہم اپنی فطرت سے آشنا ہونا چاہیے ہیں وہ اس فطرت سے بہت ادنیٰ ہوتے ہیں ہمیں فکر اور شخصیت اس اختلاف جو ہر کو مد نظر رکھنا چاہئے۔ البتہ ہم اس بے تاب دائم الطلب اور بے قرار روح کو سمجھنا چاہیں۔

لڈوگ فورباخ ۱۸۰۴ء میں لنڈزبروٹ (Landshut) کے مقام پر ایک نہایت قابل غامدان میں پیدا ہوا۔ وہ مشہور مقنن انسلم فون فورباخ کا بیٹا تھا اور اس کے کئی بھائیوں نے علم اور فن کے میدانوں میں شہرت حاصل کی۔ جامعہ ہارڈ برگ میں اس نے دینیات کی تعلیم حاصل کی لیکن جلد ہی اس کو چھوڑ کر فلسفے کی طرف آگیا جس میں اس نے برلن میں ہیگل سے شرف تلمذ حاصل کیا۔ اس کی باطنی پیکار جو دینیات سے رفع نہ ہو سکی تھی ہیگل کے فلسفے سے رفع ہوئی۔ ہیگل نے اس کو فلسفی بنایا اسی لئے وہ ہیگل کو اپنا معنوی باپ سمجھتا تھا۔ فورباخ کچھ سال تک جامعہ ایرلانگن (Erlangen) میں معلم رہا لیکن بعد میں وہاں سے ہٹ گیا جس کی وجہ غالباً کچھ قویہ تھی کہ زبانی بیان کرنے میں اس کو دقت محسوس ہوتی تھی اور یہ کچھ یہ کہ دینیاتی گروہ نے اس پر حملے کئے جن سے یہ بات چھی نہیں رہ سکتی تھی کہ وہ ایک لمحہ نہ تصنیف کا معصفت ہے جس کا عنوان تھا "موت اور حیات بعد المات" (Tod und Unsterblichkeit 1830) وہ دیہات میں چلا گیا اور ہرک برگ میں سکونت اختیار کر لی جہاں ایک کارخانے میں اس کی اہلیہ کو ہرنیر میں کچھ حصے ملے تھے اس جگہ پر اس نے بہت سی کتابیں تصنیف کیں اس نے ایک

ہنایت عمدہ سلسلہ تصانیف فلسفہ جدید کے مضامین کی بحثوں پر لکھا۔ ان میں سے اس کی کتاب (Pierre Bayle) خاص طور پر قابل توجہ ہے جس میں اس نے دینیات اور فلسفے کے مخالف پر بہت زور دیا اور کہا کہ اخلاقیات دینیات سے آزاد ہے۔ ایک معین فلسفیانہ مذہبی نقطہ نظر اس کے اندر بھی پایا جاتا ہے اگرچہ اس کی خاص تصنیف (Wesen des Christentums 1841) مذہبیت عیسائیت کے شائع ہونے سے پہلے وہ وضاحت سے بیان نہیں ہوا تھا۔ سٹروس تو نیگل کی طرح معتقدات کے منظر و منہ پر ہی غور کرتا رہا لیکن فوئر باخ انسانی تاثرات و محرکات اور خواہشات و ہم ورجا میں ان معتقدات کا تاخذ تلاش کرنا چاہتا تھا۔ اس نے یہ ناممکن کام اپنے ذمے نہیں لیا کہ معتقدات کو علمی تصورات میں ڈھالا جائے بلکہ اپنا مقصد یہ قرار دیا کہ ان کے نفسیاتی تاخذ کو سمجھا جائے۔ مذہب کی مستند دستاویزوں سے وہ اس روحانی اور باطنی زندگی کی طرف آتا ہے جس سے اپنے آپ کو بول ظاہر کیا ہے۔ وہ جن قدر معتقدات کو تنقید کی نظر سے دیکھتا ہے اسی قدر وہ ان کے تاخذ سے گہری ہمدردی بھی رکھتا ہے مذہب کی نسبت اس میں اور والیٹر میں سی بڑا فرق ہے۔ معتقدات کے نقد و نفی میں وہ فرانسیسی آزاد خیالوں سے بہت آگے بڑھ گیا لیکن مذہب کے باطنی محرکات کے متعلق وہ والیٹر کی نسبت بہت زیادہ سمجھ اور ہمدردی رکھتا ہے جو یہ کہتا تھا کہ مذہب بس دو باتوں میں سے ایک ہے یا الہی یا ابلہ فریبی۔ والیٹر کے زمانے سے لیکر اس وقت تک کا علم اور تجربہ راکال نہیں کیا تھا اٹھارہویں صدی اور انیسویں صدی کے ان آزاد خیالوں میں جو واقعی سوچنے والے تھے بڑا فرق نظر آتا ہے۔ فلسفہ مذہب میں فوئر باخ نے یہ کوشش کی کہ صورت ماضیہ کی توجہ ان قوتوں سے کی جائے جو اس وقت بھی عمل کر رہی ہیں (تقریباً اسی زمانے میں لاکل علم طبقات الارض میں بھی طوفانی تحقیق جاری رہا تھا) اس کا مشہور مقولہ کہ تمام دینیات نفسیات سے اسی واقعیت کے اصول پر مبنی ہے عظمت ترتیب محبت اور گہرائی میں فوئر باخ کی کوئی تصنیف (Wesen des Christentums) کے مقابلے کی نہیں اگرچہ وہ خود اور اس کے احباب بھی (Theogonie) کو اس سے بلند فرض کیا کرتے تھے۔

نظریہ مذہب کے سلسلے میں فوئر باخ کو عقلی فلسفے سے جو کنارہ کشی کرنی پڑی وہ عام طور پر اس کے فلسفے کے لئے بہت اہم ثابت ہوئی۔ اپنی کتاب (Grundsätzen der Philosophie der Zukunft 1848) (اساسیات فلسفہ مستقبل) میں وہ ایک نئے فلسفے کا پیش نامہ تجویز کرتا ہے جس میں وہ کہتا ہے کہ فقط جزوی وجود حقیقی ہے اور یہ حقیقی وجود ناقابل فکر اور ناقابل بیان ہے لہذا فقط جذبے کی گرفت میں آسکتا ہے۔ حقیقت کوئی نظری امر نہیں ہے یہ زندگی اور موت کا سوال ہے۔ جدید فلسفے کا موضوع کوئی ماورائے تجربہ حقیقت نہیں بلکہ خود انسان ہے، فطرت جس کی اساس ہے۔ بعد ازاں خود اختیار اور تقاضا اس نے روح اور مادہ پر بحث کی۔ اس کی تصانیف میں اس کتاب کی وہی حیثیت ہے جو سٹروس کی تصانیف میں (Der alte und der neue Glaube) (قدیم و جدید ایمان) کی ہے۔ عمر کے آخری سالوں میں وہ بیماری اور مالی مشکلات میں مبتلا ہو گیا لیکن اپنے اخلاقی نظام کی تعمیر میں مصروف رہا اس تصنیف کے دلچسپ اجزاء اس کی موت کے بعد 1872 میں گروین (Grun) نے شائع کئے۔

پیر بیسل (Pierre Bayle) کی تصنیف ہی کے زمانے میں فوئر باخ نے یہ تقاضا کیا تھا کہ تحلیلی و تولیدی (Analytico-genetic) فلسفہ ہونا چاہیے اور اپنی کتاب اساسیات میں اس نے زیادہ تفصیل سے اس کا خاکہ تیار کیا۔ لیکن وہ اس مبہم تقاضے سے کبھی آگے قدم نہ بڑھ سکا۔ وہ کبھی علمی مسائل میں نہیں پڑتا اور جب کبھی وہ ایک زبردست موجودہ دینی کا جامہ بھی پہن لیتا ہے اس حالت میں بھی اس کے افکار بعض ادعائی اور متصوفانہ عناصر سے خالی نہیں ہوتے علاوہ ازیں اس کو یہ گمان تک نہیں تھا کہ جس تقاضے کو وہ اس زور سے پیش کر رہا ہے وہ کونٹ اور مل کی تصانیف میں پورا ہو چکا ہے۔ جب وہ ایسا بیت پر پہنچا اس سے پہلے وہ انگریزی اور فرانسیسی اسکولوں میں قائم ہو چکی تھی اس کی اخلاقیات کے متعلق بھی یہی بات صحیح ہے ہماری صدی کے فلسفیانہ ارتقا میں فوئر باخ کی حالت کسی ٹھنڈے قابل رحم معلوم

ہوتی ہے اس کا زمانہ ایک دور عبور تھا اسی لئے اس کو تکلیف کا سامنا کرنا پڑا۔  
 تحقیقی نقطہ نظر سے جھٹکا حاصل کرنے کے لئے اس کو اتنی قوت صرف کرنی پڑی کہ  
 اس کے بعد اپنے نئے نقطہ نظر کی ارجائی اور علمی تعمیر کے لئے اس کے پاس نہ  
 قوت رہی نہ فرصت نہ خواہش۔ لیکن وہ ہماری صدی میں ایک نہایت مخصوص  
 سیرت رکھنے والا اور صداقت سے عشق رکھنے والا شخص تھا وہ انسانیت  
 نظریہ حیات کا زبردست حامی ہے۔ وہ خود اپنے میلان فکر کے لئے  
 انسانیت (Humanism) کی اصطلاح کو نہایت متوزوں خیال کرتا تھا۔  
 اب ہم پہلے اس کے فلسفہ مذہب پر غور کریں گے اس کے بعد اسکے  
 عام علمی نقطہ نظر پر اور آخر میں اس کے نظام اخلاقیات پر۔  
 شلار ماخر نے مذہبی تاثر کو عجز و احتیاج کا تاثر قرار دیا تھا  
 لیکن اس کا فیصلہ نہیں کیا تھا کہ یہ تاثر اپنے معروض کو کہاں سے حاصل کرتا  
 ہے۔ فورکرباخ نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ یہ تاثر خود اپنے  
 معروض کو پیدا کرتا ہے۔ احتیاج کے تاثر کی جگہ اس نے تمنا اور اعتبار کو  
 رکھا اس کے نزدیک ایمان کی خصوصیت یہی ہے کہ وہ انسان کی تمنائوں کو  
 عقل اور فطرت کی قیود سے آزاد کر دیتا ہے۔ انسان کی دلی تمنائوں کے  
 معروض کو ایمان ایک مستقل حقیقت اور ہستی مطلق کے طور پر منکشف کرتا  
 ہے۔ ایمان سے تمنا اور وجود کا مخالف منوع ہو جاتا ہے شلار ماخر نے  
 یہ ثابت کرنے کی کوشش کی بھی کہ ایمان اور علم کی ہر پیکار یا تو غلط فہمی سے پیدا  
 ہوتی ہے اور یا اس لئے کہ ابھی ایمان اور علم میں سے کسی کو بھی کمال حاصل  
 نہیں ہوا۔ اس کے برخلاف فورکرباخ یہ کہتا ہے کہ مذہب کے مخصوص مظاہر  
 دل کی آرزوؤں کی تکمیل طلبی سے پیدا ہوتے ہیں اور دل عقل کے حدود کو  
 توڑ کر باہر نکلنا چاہتا ہے اسی لئے اعلیٰ ترین مقام پر مذہبی مظاہر مخالف  
 عقل ہوتے ہیں۔

فورکرباخ نے نہایت زبردست اور مفکرانہ کوشش کی کہ مذہب کے  
 اندر تمنائوں حاجتوں اور امیدوں کے نفسیاتی آخذ کا یہ نہ چلایا جائے۔ وہ کہتا

ہے کہ تمنا مذہب کا اساسی منظر ہے۔ (Wesen des Christentums) میں اس نے اس دعویٰ کو ایسے انداز استدلال سے ثابت کیا ہے جو عام فلسفیانہ دھجی کی چیز ہے۔

انسان اپنی فطرت سے باہر نہیں جاسکتا اس کے تمام نظریات اور افکار پر اس کی اپنی فطرت کی مہر لگی رہتی ہے اس کی فطرت کا پیشانی اشعار سے بھی چل سکتا ہے جن کے ساتھ وہ عقل پیدا کرتا ہے کیونکہ اس کا ہر مقصد اس کی فطرت کے انکشاف کا ایک ذریعہ ہوتا ہے یہ انسان کی اپنی فطرت کی وجہ سے ہوتا ہے کہ کوئی چیز اس پر غلبہ حاصل کر لیتی ہے شروع میں کوئی وجہ نہیں ہوتی کہ انسان اپنی فطرت کے لئے حدود قائم کرے۔ وہ تمام خیالات کو آسانی سے قبول کر لیتا ہے اور ان کو علی الاطلاق صحیح سمجھتا ہے۔ تاثر کی یہ ایک خصوصیت ہے کہ وہ اپنے معروض کو حقیقی سمجھتا ہے اور اس کو لامحدود بنا لیتا ہے۔ شک اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ انسان اپنے حدود کو پہچاننے لگتا ہے اور نفسی اور معروضی میں امتیاز کرنے لگتا ہے۔ ایمان کے اندر یہ امتیاز موجود نہیں ہوتا ایمان فقط اسی کا نام ہے کہ نفسیت (Subjectivity) کی مطلق حقیقت پر پورا یقین ہو لیکن ہر نفسی منظر مذہبی ایمان کا معروض نہیں ہوتا۔ مذہب عقین سے پیدا ہوتا ہے انسان جس چیز کی کوئی خاص قیمت نہیں سمجھتا اس کو وہ الہی بھی نہیں سمجھتا۔ وہ الہی کو الہی جانتا ہے جس کی طرف وہ اعلیٰ ترین قدر و قیمت منسوب کرتا ہے۔ جو شخص ایک برترین مقصد رکھتا ہے وہ ایک خدا رکھتا ہے۔ وہ جس چیز کی تعریف کرتا اور اس کو بے بہا سمجھتا ہے وہی اس کا خدا ہے جس چیز کو برا قرار دیتا اور رد کرتا ہے وہ غیر الہی ہے۔ خدا وہ کتاب ہے جس میں انسان نے اپنے اعلیٰ ترین افکار و تاثرات کو ثبت کیا ہے۔

انسان کی جنت ان بچوں کا گلدستہ ہے جن کو اس نے اس عالم کے گلزاروں سے منتخب کیا ہے۔ یہ بات مہذب آدمی کی جنت کی نسبت بھی ویسی ہی صحیح ہے جیسی کہ وحشی کی جنت کی نسبت۔ فرق صرف اتنا ہوتا ہے کہ مہذب آدمی اپنی تعلیم و تہذیب کی وجہ سے اس کو کسی قدر لطیف بنا لیتا ہے۔

آدمی کا خدا اور اس کی جنت اس کے اربابوں اور تمناؤں کا آئینہ ہوتی ہے صفات الہیہ وہی صفات ہوتے ہیں جن کو انسان اپنی مخصوص منزل اور تقابلی بلند ترین خیال کرتا ہے۔ خدا کی طرف شخصیت کو منسوب کرنے کے یہی معنی ہیں کہ انسان شخصی زندگی کو اعلیٰ ترین سمجھتا ہے اور جب ہم کہتے ہیں کہ خدا محبت ہے تو ہمارے مراد دراصل یہ ہوتی ہے کہ دنیا میں محبت کرنے والی طبیعت سے بہتر کوئی چیز نہیں۔ عیسوی مذہب یہ کہتا ہے کہ خدا نے مخلیق اٹھائی اس کا مطلب یہ ہے کہ دوسروں کے لئے تکلیف اٹھانا ایک الہی صفت ہے۔ اگر ہم مذہب کو صحیح طور پر سمجھنا چاہیں تو ہم کو ہر جگہ موضوع کو محمول اور محمول کو موضوع کرنا پڑے گا۔ عیسائیت کے اندر مذہبی اصول اپنی پوری گہرائی اور ثروت میں پایا جاتا ہے۔ عیسائیت حیات تاثر اور قلب میں ایک ایسی باطنیت اور محدودیت سے ایک ایسی آزادی پیدا کر دیتی ہے یورپ کے قبل عیسوی مذاہب جس سے نا آشنا تھے۔ وہ عالم کا نہایت گہرا احساس پیدا کرتی ہے اسی لئے محبت کا احساس بھی اس میں نہایت شدید ہوتا ہے۔ یونان کے اولمپائی دیوتاؤں کا پچھورا بن انسان انسانی قلب کی حاجتوں سے ٹھوکر کھاتا ہو گیا لیکن عیسائیت کا خدا محبت کا ایک آنسو ہے جو غلوت راز میں انسان کی مصیبت پر ٹپک پڑا ہے۔ مذہب میں انسان تمناؤں اور نصب العینوں کے عالم کو ایک الگ دنیا سمجھتا ہے جو اس دنیا کے برے ہے اور محدودیت رنج و غم اور پیکار کی اس دنیا کے دونوں کے مقابلے میں اس کو حقیقی دنیا خیال کرتا ہے۔

یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ قلب کی لامحدودیت اور تاثیر کی ہمہ گیری سے ہم مذہب کو کیسے اخذ کر سکتے ہیں دراصل ایک مذہب ہی کی بدولت انسان اپنے آپ کو محدود ناقص اور گہنگار خیال کرتا ہے۔ فوراً باخ اس کی یہ توجیہ کرتا ہے کہ مذہبی تاثر اثر تقابل (Contrast-effect) کی ایک قسم ہے۔ انسان پہلے غیر شعوری طور پر ہر حسن و کمال کو خدا کی طرف منسوب کر دیتا ہے پھر اپنے آپ کو اس کے مقابلے میں ذلیل و نوار محسوس کرتا ہے اس کو خدا کی عظمت اپنی عظمت کے مشابہ معلوم ہوتی ہے اسی لئے مقابلہ کرتے ہوئے وہ



اپنے آپ کو مقلد اور بے مایہ سمجھنے لگتا ہے لیکن خدا کے اندر انسان کی اپنی فطرت محفوظ ہے۔ بہ نسبت اپنی اصلی محدود فطرت کے انسان کو اپنی فطرت خدا کے اندر بہت زیادہ احسن و اکمل معلوم ہوتی ہے۔ ایک دوسرا اعتراض یہ ہو سکتا ہے کہ دینیات اس کی قائل ہے کہ خدا کی ذات ان صفات سے جو ہم اس کی طرف منسوب کرتے ہیں الگ ہے اور مثلاً ما خرنے خاص طور پر اس امتیاز کو واضح کیا ہے فوراً باخ اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ خدا کے صفات کو الگ کر دینے سے اس کی ذات میں بھی کچھ نہیں رہتا اور یہ امتیاز تفکیک اور بے یقینی کا نتیجہ ہے۔ سچا ایمان اس سے آشنا نہیں تمام صفات کو کمال دو تو ہائی کیا رہ جاتا ہے۔ مذہب کی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ جب کبھی انسان خدا کی نسبت کچھ جاننا چاہتا ہے تو وہ جان لیتا ہے۔ مذہب کے ازمنہ عالیہ میں کوئی ایسی تفریق ذات و صفات نہیں تھی فوراً باخ کا خاص مقصد یہ ہے کہ مذہب کا مظاہر کے مخصوص ابتدائی اور غیر ارادی انداز کو واضح کرے۔ وہ مذہب کی اصلی صورت کو دیکھتا ہے نہ کہ اس مذہبیت کو جس کا رنگ تنقید اور کم و بیش علمی تعلیم و تربیت سے بہت بدل چکا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جدید عیسائیت ابتدائی عیسائیت سے بالکل مختلف ہو گئی ہے عیسائیت کا بھی ایک کلاسیکل زمانہ تھا اور فوراً باخ کو اسی زمانہ سے دلچسپی ہے نہ کہ مذہب اخلاق بے سیرت لذت پرست راحت کو خوش غمزہ فروش ادبیاتی عیسائیت۔ وہ کہتا ہے کہ اب اصل دینیات بھی اصل عیسائیت سے واقف نہیں۔ ابتدائی عیسائیت نے دنیا اور آخرت میں جو مخالفت قائم کیا تھا اس کو جدید عیسائیت نے ہلکا کر دیا ہے۔ پروٹسٹنٹ مذہب حقیقت میں ایک جدید نظریہ حیات ہے جو ابتدائی عیسائیت سے مختلف ہے اس کے اخلاق بالکل انسانی ہیں فقط اس کے ایمان کا تعلق ابتدائی عیسائیت سے ہے۔ اس نے معجزات کو فقط ماضی میں ڈال دیا ہے اور قیامت کو ایک غیر معین مستقبل میں۔ حالانکہ یہ یقین کہ دنیا منقریب تباہ ہونے والی ہے اصلی عیسوی ایمان کا جزو لاینفک ہے۔ اس دنیا کا فنا ہو جانا لازمی ہے تاکہ لامحدود و دتمناؤں کا عالم ظہور میں آسکے۔ فوراً باخ کہتا ہے کہ جدید عیسائیت کی وجہ یہ ہے کہ

خدا آفرینی کی خواہش جو مذہب کا اصل اخذ تھا موجود نہیں ہے۔  
یہ ہے فورباغ کا فلسفہ مذہب۔ اگر ہم یہ چھیں کہ مذہب کی اس کے  
نزدیک کیا قیمت تھی تو اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں وہ اصلی صورت میں ہو وہاں  
وہ اس کا دشمن نہیں ہے۔ مذہب اپنے ازمنہ عالیہ میں انسان کے لئے اپنی  
فطرت اور مقاصد سے واقف ہونے کا ایک واحد ذریعہ ہوتا ہے اور اسی سے  
انسان کی روح میں گہرائی اور عرفان نفس پیدا ہوتا ہے مزید براں اس سے  
انسان کا الحق حیات وسیع ہو جاتا ہے اور یہ احساس کہ میں ایک مادی بدن  
اور لامحدود فطرت رکھتا ہوں انسان کو حسی شعور کے محدود سے باہر لے جاتا ہے  
دوسری طرف بعض پہلوؤں سے مذہب مضر اثر بھی کرتا ہے۔ جب ایک  
مومن یہ سمجھ لیتا ہے کہ جو کچھ ہے وہ خدا ہی میں ہے اور فقط فوق الفطرت  
قوتوں کو اصل حقیقت خیال کر سکتا ہے تو علم و فن کتبے کی محبت اور اجتماعی  
زندگی اس کو بے مصرف معلوم ہونے لگتی ہے تہذیب و تمدن کی تمنا اسکے  
اندہر پیدا نہیں ہوتی۔ مذہب اور تہذیب کا مقصد ایک ہی ہے۔ ان دونوں  
میں سے جب کبھی کوئی ایک راہ دوسری پر فائق سمجھ کر اختیار کر لیتا ہے  
پھر دوسری راہ پر چل کر کچھ حاصل کرنے کی امید اس میں نہیں رہتی ان دونوں  
طریقوں میں نسبت معکوس ہے جس قدر ایک راہ پر زیادہ چلو اسی قدر دوسری  
راہ سے منحرف ہو جاتے ہیں۔ علاوہ ازیں جب انسان اپنے نصب العینوں کو  
ایک ایسی ہستی مطلق کے صفات سمجھنے لگتا ہے جو اس سے مختلف اور الگ ہے تو  
یہ خیال بالکل بے ضرر نہیں ہوتا۔ خدا اور انسان کے فرق پر جس قدر زیادہ  
زور دیا جائیگا اسی قدر نیکی اور عدل اور دیگر صفات کا اطلاق خدا اور انسان پر  
بالکل الگ الگ معنوں میں ہوگا۔ اس طرح سے انسان اپنی عقل اور ضمیر کو مقید  
کر لیتا ہے تاکہ وہ حکم و مشیت الہی کی متابعت کر سکے خواہ وہ حکم اس معیار کے  
غلات ہی ہو جو انسان نے اپنی نیکی اور عدل وغیرہ کے لئے قائم کر رکھا ہے۔  
یہی ماخذ ہے ہر قسم کے مذہبی تعصب اور ان تمام تاریک مظاہر کا جو مذہب کی  
تاریخ میں پیدا ہوئے ہیں۔ فورباغ کہتا ہے کہ ایمان اور محبت کی عیسوی تعلیم

میں مذہب کے دونوں پہلو پائے جاتے ہیں۔ محبت تمام مذہبوں کو مشابہتی ہے وہ تمام اشیاء کو ان کے اختلافات کے باوجود ایک کر دیتی ہے لیکن ایمان پھر ان حال دیواروں کو قائم کر دیتا ہے اور تقصیب و بے محبتی پیدا کرتا ہے۔ محبت خدا کی فقط ایک صفت ہے اس کے علاوہ اس میں اور تقاضے بھی ہیں محبت کا جو تقاضا ہے اس سے ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ خدا کا بھی یہی تقاضا ہو گا۔ اس لئے فوراً باخ ہوتا ہے کہ مذہب کے نقطہ نظر کو ترک کر دینا ضروری ہے لیکن وہ اس اعتراض کے خلاف احتجاج کرتا ہے کہ اس کا اپنا نقطہ نظر محض سلبی ہے۔ وہ صفات الہیہ کی حدود قیمت کو تسلیم کرتا ہے اسی لئے وہ یہ نہیں چاہتا کہ ان صفات کو ایک ایسی ہیئت کی طرف منسوب کر دیا جائے جو ہم سے الگ ہے پورا مگر خدا وہ شخص ہے جو ان صفات ہی کا قائل نہیں کہ وہ شخص جو ان صفات کا قائل ہے لیکن کسی الہی ذات مطلق کو ان کا حامل تصور نہیں کرتا ان صفات کا حق اسی وقت ادا ہوتا ہے جب ان کو اس قسم کے فرضی حامل سے الگ کر لیا جائے یہ بات خاص طور پر محبت کی نسبت صحیح ہے جو ایک ایسا جذبہ ہے جس میں نوع انسان کی وحدت کا اظہار ہوتا ہے محبت جیسا کہ ہم پہلے بھی موجود تھی مسیح وہ ہستی ہے جس نے نوع انسان کی وحدت کو ایک قوم پر منکشف کیا اگر مسیح کی نسبت لوگوں کا ایمان جاتا بھی رہے گا تب بھی جہاں کہیں محبت حکمراں ہوگی وہاں مسیح کا اصلی جوہر موجود ہو گا۔ فوراً باخ کے نزدیک مذہبی ایمان کے ضائع ہو جانے سے کوئی اصلی قیمت کی چیز فنا نہیں ہوتی فقط اتنا فرق پڑتا ہے کہ ہم اپنے صفات کو اب کسی حقیقی مطلق کی طرف منسوب نہیں کرتے۔ اب ہم دریا کو عبور کرنے کہیں پر پانی لینے نہیں جاتے کیونکہ ہمیں معلوم ہو گیا ہے کہ ہم جو پانی بھرنے جاتے تھے وہ اسی ندی میں سے آتا ہے۔

فوراً باخ کے فلسفہ مذہب پر کوئی جامع تنقید کرنے کے بغیر ہم یہاں اس نتیجے کو بیان کر دینا چاہتے ہیں کہ جب وہ خواہش یا تاثر کو ایک تخلیقی قوت قرار دیتا ہے تو وہ اس باہمی تعلق پر پوری طرح غور نہیں کرتا جو تاثر کا شعور کے دوسرے پہلوؤں سے ہے۔ خالی تاثر کچھ بھی پیدا نہیں کر سکتا لیکن فوراً باخ کہتا ہے کہ خدا آفرینی کی خواہش اپنے اندر سے تصور خدا پیدا کرتی ہے تاثر فقط ان تصورات پر عمل کر سکتا ہے

جو پہلے سے موجود ہوں خواہ وہ رسم و رایت سے حاصل کئے گئے ہوں خواہ ذاتی تجربے سے۔ مگر کو ان ہی میں سے انتخاب کرنا اور ان میں سے بعض کو قوی کرنا اور نصب العینی بنانا ہے۔ تصورات کا پہلے سے موجود ہونا اس بات کے سمجھنے میں مدد دیتا ہے کہ مذہب میں تسلیم درخشا کا عنصر کس طرح داخل ہوتا ہے اور ایمان کا معروض خارجی اقتدار سے انسان کو ملتا ہے۔ مذہب کی قدر و قیمت کا اندازہ کرتے ہوئے اس کی یہ امید غلط معلوم ہوتی ہے کہ مذہب کو ترک کر دینے سے کوئی کام کی چیز ہاتھ سے نہیں جاتی۔ اگر مذہب سرتا سر انسان کی طرہ ہی کا آئینہ ہو تو بھی انسان کی تمناؤں اور نصب العینوں کو یہ نسبت گسی اور شکل کے اس صورت سے زیادہ تقویت حاصل ہو سکتی ہے جو اس کو مذہب نے عطا کی ہے۔ بہر حال ایسی شخصیات پائی جاتی ہیں جن پر فقط مذہب ہی کا اثر ہو سکتا ہے یہ مسئلہ ابھی تک حل نہیں ہوا۔ فورٹ باخ اس قضیہ کو بھی پوری طرح ثابت نہیں کر سکتا کہ تمام دینیات نفسیات ہے، مذہبی فلسفہ تمام مذہبی تصورات کو نفسیاتی پیداوار ثابت کرنے کے امکان کی طرف اشارہ کر سکتا ہے لیکن یہ کبھی ثابت نہیں ہو سکتا کہ یہ تصورات اس سے زیادہ نہ کچھ ہیں اور نہ ہو سکتے ہیں محض یہ امر کہ ایمان کا معروض انسانی تمناؤں کے موافق واقع ہوا ہے اس کے نفسیاتی یا غیر نفسیاتی ہونے کی نسبت کوئی قطعی فیصلہ نہیں کرتا۔ کوئی شخص ایسا بھی کر سکتا ہے کہ فورٹ باخ کے طریق استدلال کو تسلیم کرے لیکن اس کے نتائج کو رد کرے اور یہ دعویٰ کرے کہ انسانی قلب کی جو لامحدود تمنائیں ہیں ان کا معروض حقیقی ہے۔ بہر حال یہ ایک شکل ہے جس میں اب مذہبی بحث فورٹ باخ کے اضافے کے بعد جاری ہو سکتی ہے شاید اس کے بعد اور شکلیں بھی پیدا ہو جائیں۔

اگر تمام دینیات نفسیات ہے تو تمام فلسفہ بھی لازماً نفسیات ہی ہوگا اس طرح سے فورٹ باخ فلسفہ مذہب کے ذریعہ سے اسی خیال پر پہنچا جس پر کہ فریس اور ہینکے پہنچ چکے تھے۔ ”اساسیات فلسفہ مستقبل میں وہ انسان کو اس فطرت سمیت جس پر کہ اس کا مزار ہے فلسفے کا واحد موضوع قرار دیتا ہے۔ علم الانسان جس میں عضویات بھی داخل ہے کلی علم ہے۔ یہ شاندار چھوٹی سی

کتاب لکھنے والوں سے برتر ہے لیکن اس کا انداز بیان عجیب و غریب ہے جسکی وجہ سے اس کی قیمت ذرا کم ہو جاتی ہے اس میں مندرجہ افکار کو اگر وہ تکمیل تک پہنچاتا تو یہ کتاب زیادہ کام کی ہوتی۔ اس میں وہ انفرادی امور اور احساس کے حقوق کی حمایت کرتا ہے لیکن وہ ان مسائل کو ہاتھ نہیں لگاتا جو تجربہ اور علم احساس اور فکر، نفسیات اور نظریہ علم کے باہمی تعلق کے یقین سے پیدا ہوتے ہیں۔

فوترباخ کی بعد کی تصانیف میں مادیت کی نسبت بھی اس کا انداز اسطرح بہم ہے۔ وہ غرضیات کا ایک سرگرم طالب علم تھا اور اس نے مولٹیوٹ کی کتاب "نظریہ غذا" پر نہایت جوش سے تبصرہ کیا جس میں مفصل ذیل اقتباس پایا جاتا ہے۔ "نظریہ غذا بڑی اخلاقی اور سیاسی اہمیت رکھتا ہے۔ غذا سے خون بنتا ہے اور خون سے دل اور دماغ اور افکار اور ذہن۔ انسانی غذا انسانی تہذیب و فکر کی بنیاد ہے۔ اگر کسی قوم کی اصلاح چاہتے ہو تو کن ہوں کے غلات و عطا کھنے کی بجائے اس کو بہتر غذا دینے کی ترکیب پیدا کرو۔ انسان جو کچھ کھاتا ہے وہی بن جاتا ہے۔ اگر لوگوں کی غذا بہتر ہو مثلاً آلودوں کی جگہ مٹر کھائیں، تو کسی مستقبل کی انقلابی تحریک کی کامیابی کی زیادہ امید ہو سکتی ہے۔ اس اقتباس کا جو اس کے مٹر وک کا خدات میں چھپا، دینیائی گروہ اکثر حوالہ دیا کرتا تھا اس ثبوت میں کہ فوترباخ کے خیالات کس قدر ذلیل ہو گئے تھے۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ جو بات اس کے دل میں بیٹھ جاتی تھی اس کو وہ کس قدر قوت اور صنعت تضاد سے ادا کرتا تھا اور ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہو سکتا ہے کہ فیصلہ کن مقامات پر اس کا خیال کس قدر وضاحت سے معرہ ہوتا تھا، خصوصاً انسان اور اس کی اساس کا باہمی تعلق بیان کرتے ہوئے۔ اگرچہ ان بیانات میں اور ان کے بعد بھی وہ مادیت سے قریب آتا ہوا معلوم ہوتا ہے لیکن وہ خود اس اصطلاح کو اپنے زاویہ نگاہ کے بیان کیلئے بنیادیت ناموزوں خیال کرتا تھا۔

اس کے نزدیک انسان کو محض مادے کی پیداوار سمجھنا غلط ہے۔

ہمیں چاہیے کہ ہم انسان کو نقطہ آغاز بنائیں بجائے اس کے کہ مادیت کی طرح اس کو محض ایک نتیجہ تصور کریں۔ فوترباخ کہتا ہے کہ زندگی، احساس، فکر ایک

بالکل اصلی ناقابل نقل و بدل چیز ہے اس لئے ہم کو ایک ارضمید غشی نقطہ تلاخل کرنا چاہئے جو مادیت اور روحیت کے مابین واقع ہوا اور جہاں سے ہم انسان کو ایک مادی اور روحی مسمی سمجھ سکیں۔ اس اصول کی وجہ سے جس کو اصول نفسیت کہہ سکتے ہیں، فوئر باخ اپنے مادیت کا احوال سے منطقی نتائج اخذ نہیں کرنا اور اپنے فلسفہ مذہب میں بھی وہ اسی اصول سے کام لیتا ہے کہ علم کی اساس اولیں انسان سے خارج میں نہیں بلکہ اس کے اندر تلاش کرنا چاہئے اس اصول کو وہ پہلے دینیات اور تحنیکلی فلسفے کے خلاف استعمال کرتا ہے اور اس کے بعد مادیت کے خلاف لیکن موخر الذکر میں اس کی وضاحت مقابلہ بہت کم ہے۔

فوئر باخ کے اخلاقی نظریات میں بہت سی تبدیلیاں واقع ہوتی رہیں پہلے وہ مذہب اور دینیات سے اخلاقیات کی آزادی کو ثابت کرتا رہا اور اس میں خاص طور پر کانت اور فوئر شٹے کی اخلاقیات کا حوالہ دیتا رہا (Wesen des Christentums) (ماہیت عیسائیت) میں وہ کہتا ہے کہ وحدت نوع انسانی محبت کی صورت میں افراد کے اندر جلوہ گر ہوتی ہے اس کے بعد اس نے اس زور سے سعادت کو بنیاد اخلاقیات قرار دیا کہ میں نے اس کی بنا پر اس سے پہلے ایک جگہ اس کی اخلاقیات کو اخلاق اتانیت کہا۔ لیکن کارل گریون نے اس کے جو مشرکہ اجزا چھاپے ہیں ان کو پڑھ کر مجھے احساس ہوتا ہے کہ مجھ کو اس امر میں غلط فہمی ہوئی تھی فوئر باخ کے نزدیک فرد کی سعادت اخلاقی کا نصب العین نہیں بلکہ اس کی شرط مقدم ہے۔ کیونکہ وہی شخص جو اپنے ذاتی تجربہ سے جانتا ہے کہ احتیاج اور نقصان کیا چیز ہے، دوسروں کے ساتھ ہمدردی کر سکتا ہے۔ ہمدردی اور محبت سے پہلے یہ لازمی ہے کہ ایسا محسوس کرنے والا شخص انفرادیت میں مسرت و سعادت کی ضرورت محسوس کر چکا ہے۔ فوئر باخ اس نکتے کو خاص طور پر شوہن ہائر کے خلاف پیش کرتا ہے جس نے مسرت کی ضرورت کو رد کر کے ہمدردی کو اخلاقی کی اساس قرار دیا تھا۔ ہمدردی دراصل اس کا نام ہے کہ دوسری طلب سعادت کو اپنی طلب بنالیا جائے اخلاقیات ایک انفرادی جذبہ سعادت کو تسلیم نہیں کرتی اس میں بری سعادت اور دوسری سعادت کا امتیاز نہیں بلکہ ہر طرح انسان کی طبیعتی پیداوار کے لئے

دو انسانوں کی ضرورت ہے اسی طرح اخلاق بھی ایک واحد فرد سے پیدا نہیں ہو سکتی۔ جنسی تعلق میں فطرت نے اس مسئلے کو حل کر دیا ہے کہ کس طرح انسانی طلبِ سعادت سے دوسروں کی نسبت فرائض کی طرف عبور کیا جائے۔ جنسی تعلق اخلاق کی بنیاد ہے کیونکہ اس کے اندر انسان انفرادی سعادت سے گذر کر دیا دوسرے سے زیادہ کی سعادت کو اپنی طلب میں داخل کر لیتا ہے چونکہ ہر فرد کا وجود دوسرے افراد کے ساتھ وابستہ ہے اسی لئے اجتماع اور رفاقت کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ ایک فرد کی طلبِ سعادت محدود ہوتی ہے اور جو فرائض ہمارے اپنی نسبت ہوتے ہیں وہ بالواسطہ دوسروں کی نسبت ہوتے ہیں۔ فوئر بارخ کے نزدیک ضمیر کوئی مخصوص لکھ نہیں جو ہمارے اندر رکھ دیا گیا ہے اور جس میں سے اولیائی طور پر مکمل اخلاقیات کو اخذ کر سکتے ہیں۔ ضمیر، نفس، قلب، ہمدردی اور انسانیت کا دوسرا نام ہے۔ پہلے پہل کسی خراب کام کرنے کے بعد یہ نفس گواہ کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ پشیمانی انہی وقت پیدا ہوتی ہے جب کہ ہمدردی کے جذبے کے ساتھ یہ احساس شامل ہو جائے کہ ہم کسی کے لئے تکلیف کا باعث ہوئے ہیں۔ پشیمانی اسی حالت میں پیدا ہو سکتی ہے جب کہ ہم کو دوسروں کی خواہش مسرت کا احساس ہو اور ہم محسوس کریں کہ ہم نے کسی کی اس خواہش کو صدمہ پہنچایا ہے۔

اگرچہ فوئر بارخ نے اپنے اخلاقی افکار کو مختصر خاکوں اور نامکمل مضامین میں ادا کیا ہے لیکن وہ دلچسپی سے خالی نہیں کچھ تو اس لئے کہ ان سے معلوم ہو سکتا ہے کہ ان اہم مسائل میں اس ان تھک روح اور نکتہ رس نقاد کا میلان کس طرف تھا اور کچھ اس لئے کہ یہ خیالات ان نظریات کے موافق واقع ہوئے ہیں جن کو اگسٹ کونت (Comte) پیش کر چکا تھا جو جدید ایجادیت کا حقیقی بانی ہے۔ فوئر بارخ جو فلسفہ کی تاریخ میں ان تمام مفکرین میں سے قوی ترین معلوم ہوتا ہے جنہوں نے رومینٹک فلسفے سے انتقادی علم ذات (Self Comprehension) کی طرف عبور کیا اور انسانی علم و تئیں کے مقدمات اولیات کی تحقیق کی طرف واپس آئے۔

## فلسفہ شمالی یورپ میں

بہت تھوڑی باتیں ہیں جن کی خاطر عام تاریخ فلسفہ کو سکندینیو یا اسکینڈینیو کے مفکرین کی طرف توجہ مبذول کرنی پڑے اور بہت سے قارئین دل میں یہی سمجھیں گے کہ مصنف نے محض اپنی قومیت کی خاطر اس کو قابل توجہ سمجھا ہے شمال میں فلسفیانہ تحریک زیادہ تر اسی پر مشتمل تھی کہ بڑے ملکوں میں جو فلسفیانہ خیالات پیدا ہوئے ہیں، ان کو کم و بیش طور پر جزو فکر بنائے۔ ایسا کرنے سے خود شمالی ملکوں کے ذہنی ارتقا کو مدد ملی لیکن عام فکر کے لئے اس نے کوئی اہم نتائج پیدا نہ کئے۔ انتقادی فلسفے کو اور اس سے زیادہ رومینٹک فلسفے کو یہاں پر رول گئے۔ اگر یہ دیکھا جائے کہ رومینٹک فلسفے میں ان لوگوں نے کوئی خصوصیت بھی پیدا کی تو یہ معلوم ہو گا کہ یہاں پر اس میں علمی اور شخصی مقاصد کا قلب پایا جاتا ہے اور افکار کی افلاقیاتی اہمیت پر خاص توجہ ہے۔ اس لحاظ سے سوڈن میں فلسفے کا ارتقا ڈینمارک سے مختلف ہوا۔

سوڈن میں انیسویں صدی کے آغاز ہی میں شعور لڈ کی تصانیف میں وہ خیالات ملتے ہیں جن کو سوڈی فلسفے نے اپنے معراج کمال پر پہنچی مطلق کا صحیح تصور سمجھا اور وہ یہ ہے کہ سہمی ایک زندہ اور متوافق کل ہے۔ کائنات فٹھے اور شینگ جیسے لوگوں کے زیر اثر اس خیال نے ایسے مفکرین کے ہاتھوں میں ترقی پائی جن میں سے قوی الفکر بچمن ہونرر خاص طور پر قابل ذکر ہے یہاں تک کہ کرسٹوفر لیووب بوسٹر وٹم نے عقلی تصویریت کو باقاعدہ انجام تک پہنچایا۔

جس عالم کو احساس اور تجربہ ہمارے سامنے پیش کرتا ہے وہ عالم بوسٹر وٹم (Boström) کے نزدیک حقیقی عالم نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں خارجی مکانی تضادات پائے جاتے ہیں اور وہ زمانے کے اندر ارتقا پاتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ جرمن فلسفے کی اس کوشش سے کہ سہمی مطلق کو مسلسل طور پر مرتقی سمجھا جائے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ لوگ تجربہ سے ماورائے نہیں جاسکتے۔ یہی بھی ایک تجربی فلسفی ہے کیونکہ اس کے یہاں بھی تصور کا ارتقا تضادات کے اثبات اور نفی کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ بوسٹر وٹم



اور اس کے بنا کردہ سوڈی اسکول کا یہ خیال ہے کہ فکر تک مکمل نہیں ہو سکتا جب تک  
 لوگوں تصور نہ کیا جائے کہ ہستی مطلق ایک سرمدی شخصیت پر مشتمل ہے جس کے افکار محدود  
 شخصیتیں ہیں جن کا وجود باہم متوافق ہے۔ حقیقی وجود کو خالص اور مکمل رکھنے کے  
 جوش میں بوسٹر وٹم نہ صرف جبر من فلسفہ کے تصور یعنی ارتقائی نظریہ کے خلاف اعتراض  
 کرتا ہے بلکہ عیسائی دینیات کے مسئلوں کو کفارہ کے خلاف بھی۔ اس کے ہاں  
 یہ ایک اساسی اصول ہے کہ اعلیٰ سے ادنیٰ کی اور کمال سے ناقص کی توجیہ ہونی چاہئے  
 عقلی تصوریت ایک اخلاقی تصوریت ہے کیونکہ ہمارے لئے اعلیٰ ترین وجود  
 آزاد شخصیتوں کی متوافق جماعت کا وجود ہے۔ اس نظریہ سے اس سوال کا جواب  
 ملتا ہے کہ مظاہر کی تہ میں عین ذات کی ماہیت کیا ہے۔ بوسٹر وٹم کا فلسفہ فلاطونیت کی  
 ایک تبدیل صورت ہے جس میں تصورات مجردات نہیں بلکہ جو ہر سی شخصیتیں ہیں  
 یہاں پر تصوریت فلسفہ شخصیت بن گئی ہے۔ سوڈی فلسفے نے تصوری عالم میں شخصیت کے اصول کو قائم کیا لیکن  
 ڈیمارک کے فلسفے نے عالم تجربہ ہی میں اس اصول کا اثبات کرنے کی کوشش کی۔  
 طیشو اور سبرن نے جبر من تحلیلی فلسفے کے مقابلے میں ایک زندہ موجود یعنی  
 نظریہ کائنات پیش کیا اور نفسانی تجربہ کا ایک ایسا احساس پیدا کیا جو یاد رہا  
 تحلیلی کو خارج کر دے۔ جب سبرن کا فلسفہ ڈیمارک میں داخل ہوا تو اس کو دینیات  
 اور جمالیات کے طلباء میں سے بہت سے پیروں لگے۔ سبرن نے اس پر  
 نہایت عمدہ اور تیز تنقید کی۔ سبرن نے ایک مرتبہ کہا کہ میرے تمام فلسفے کا  
 مقصد حیات و حقیقت کا مطالعہ ہے۔ مجردات اور تحلیلی نظامات اس کو بیکار معلوم  
 ہوتے تھے۔ فلسفہ حقیقی تجربی مواد سے شروع ہونا چاہئے اور اس کا کام یہ ہے کہ  
 وہ اس مواد کی تحلیل کرے۔ فقط کلی تصورات اور قوانین ہستی کو قابل فہم نہیں بنا سکتے  
 ہمیں ان شروعات کو بھی جاننا چاہیے جہاں سے ہستی کا ارتقائی عمل شروع ہوتا ہے۔  
 سبرن کے نظریہ کائنات میں ایک تصور غالب یہ ہے کہ ہر قسم کی ترقی خود بخود  
 مختلف اور اکثر تناقض مقامات سے شروع ہوتی ہے اس طرح سے اس کا نظریہ  
 ارتقا اتنا تصوری بنی نہیں ہو سکتا جتنا کہ ہیگل کا۔ بوسٹر وٹم کے نزدیک ہیگل بہت زیادہ

تجربی تھا کیونکہ وہ عرشی کا قائل تھا لیکن اس کے برعکس سترن کو ہیگل پر یہ اعتراض تھا کہ وہ حقیقی تاریخی عرشی کا قائل نہیں ہے۔ اس نظریہ کا اطلاق کہ عرشی مختلف مقامات پر الگ الگ ہوتی ہے، اس نے اپنے نظریہ علم اور اپنے فلسفہ مذہب پر نہایت دلچسپ طریقے سے کیا۔ چونکہ جاننے والا اسی طرح ہستی کے اندر خود بخود الگ الگ پیدا ہو جانے والے عناصر میں سے ایک عنصر ہے اس کی نگاہ میں ہستی کی کلیت کبھی نہیں آسکتی۔ لیکن دوسری طرف یہ بھی ہے کہ حیات کلی کا جو انداز اس مخصوص جاننے والے پر مظہر ہے وہ اس کے سوا کوئی دوسرا محسوس نہیں کر سکتا۔ اسی لئے سترن تحقیقی فلسفے کے خلاف حدود علم کی، اور کلیاتی ادعائیت کے خلاف انفرادی نفسیت کی اہمیت کی حمایت کرتا ہے۔ اس کی تصانیف خصوصاً اس کے نظریہ تاثرات نے نفسیات میں ایک مستقل اضافہ کیا ہے۔ روح اور جسم کے تعلق پر اس کی ایک تصنیف ہے جو اپنے زمانے میں بہت اہم تھی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے کس طرح اپنے نفسیاتی نظریات کو عضویاتی تجربات کے موافق بنائیگی کو شش کی۔ وہ تنویر کے خلاف ہے اور کہتا ہے کہ حیات مادہ اور حیات شعور دو نواں کی تہ میں ایک ہی زندگی ہے۔

سوئڈن کیئر کیگارڈ (Søren Kierkegaard) کو رومینٹک فلسفہ اور اس کے اس دعویٰ کے خلاف کہ اس نے حیات اور وجود کے متناقضات میں ہواقت پیدا کر دی ہے، زیادہ اساسی اعتراضات تھے اس کا خیال غالب یہ تھا کہ زندگی کی نسبت جو مختلف نظریات ممکن ہو سکتے ہیں وہ باہم اس قدر متضام ہیں کہ ہمیں ان میں سے لازماً انتخاب کرنا پڑیگا ایسی لئے اس کا تکیہ کلام تھا یا یہ یاد دہ۔ مزید براں اس کا یہ خیال تھا کہ یہ انتخاب ہر فرد کو خود کرنا لازمی ہے۔ اسی لئے اس کا دوسرا اصول تھا 'الفرد'، وہ اپنے نظریہ کی کیفیت منطبق (Qualitative dialectic) کہتا تھا جس سے وہ رومینٹک فلسفے کی اس تعلیم کی تردید کرنا چاہتا تھا کہ ارتقائے مسلسل لازمی اندرونی عبورات کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ کیئر کیگارڈ اس نظریہ کو بالکل ہوائی خیال کرنا تھا اگرچہ اس میں شک نہیں کہ وہ خود اس کی دشمنی محسوس کر چکا تھا بحیثیت ایک شاعر اور مفکر کے

اس میں غیر معمولی خدا داد قابلیت تھی اور کسی خیال کا عطر نکال لینے میں اس کو عجیب و سرس حاصل تھی اور ممکنات فکر کے اندر وہ ایسی وجدانی قوت اور ثروت تاثر بھر دیتا تھا کہ ڈیٹارک کے ادبیات میں اس کی مثال نہیں ملتی۔ اس کمال میں زبان پر غیر معمولی قدرت اس کی معاون تھی جس کی وجہ سے وہ پختہ اثر کی ہلکی سے ہلکی لہر اور گلبائے فکر کے ہلکے سے ہلکے رنگ کو الفاظ میں مقید کر لیتا تھا۔ وہ اکثر اپنے الفاظ کے ساتھ اسطرح کھیلتا تھا جسطرح ایک سپاہی اپنے ہتھیاروں کے ساتھ لیکن فکر اور تاثر کا عاشق اور فن بیان کا ماہر ہونے کے باوجود اس کی طبیعت میں اس سے ایک قوی تر تقاضا محسوس ہوتا تھا جو اس کو عالم ممکنات سے بلند کر کے حقیقت اور صداقت کی طرف ابھارتا تھا۔ لا محذور و حزن کی وجہ سے وہ عقلی اور جامی زندگی کو ناکافی سمجھنے لگا اور دوسری طرف یہ بھی صحیح ہے کہ اسی حزن سے بچنے کے لئے اس کی طبیعت نے اس کو جالیات اور فلسفہ پر بہت سی کتابیں لکھنے پر مجبور کیا جو اس کی مصنی کی زندگی کا پہلا دور عظیم ہے (۱۸۴۳-۱۸۴۶)۔ قابلیت اور طبیعت کے لحاظ سے وہ رویننگ تھا اسی وجہ سے اس کو ذاتی تجربے سے معلوم تھا کہ تفکر اور تخیل کے عالم سے قطعی فیصلہ کے تنگ دروازے سے گذر کر عالم حقیقت کے اندر

ایک فرو کی سعی و طلب کس قدر جائزہ سے نہ تھی منطوق فکر اور حقیقت کے کیریکٹار ڈسے نظریہ علم میں اس کی کیفیتی منطوق فکر اور حقیقت کے درمیان بین تخالف قائم کرنے میں ظاہر ہوتی ہے اگر فکر کے اندر داخلی ربط پیدا بھی ہو جائے تو اس سے یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ یہ ربط عملی زندگی میں بھی قائم رہ سکتا ہے جب تک ہم زندہ رہتے ہیں ہم تکون و تغیر میں اسیر رہتے ہیں اور ہمیشہ ہستی مجہول کے روبرو ہوتے ہیں کیونکہ اس امر کی کوئی ضمانت نہیں ہو سکتی کہ مستقبل ماضی کے مماثل ہو سکا۔ محض خارجی بنا پر فیصلہ کرنا ناممکن ہے اس لئے کوئی ایسا نظام فکر ممکن نہیں ہو سکتا جو تمام حقیقت پر حاوی ہو فقط ایک مجرد اور خالص منطقی نظام ممکن ہو سکتا ہے۔ ایسے نظام کے اندر شاید تجربہ ماضی کے موئے موئے خط و خال ہو

ہیں۔ لیکن زندگی آگے بڑھتی ہوئی نئے امکانات اور نئے انتخابات پیدا کرتی رہتی ہے۔ حزید براں اس قدر عظیم اختلافات پہلو پہ پہلو موجود رہتے ہیں کہ کوئی ایسا خیال نہیں ہو سکتا جو ان کی کسی اعلیٰ تر وحدت میں شیرازہ بندی کر سکے۔ بہر حال ایسے نظام میں انفرادی ہستیوں کا حق ادا نہیں ہو سکتا۔ یہ اس کے نظریہ علم کا ایک لازمی نتیجہ تھی کہ مذہبی صداقت کیئر کیگارڈ کے سامنے ایک تضادِ ناممکن صورت میں آئی کیونکہ اس تضاد یہ (Paradox) کو ایک موجود روح اور ایک سردی صداقت کا تعلق واضح کرنا ہے۔ وہ صاف طور پر کہتا ہے کہ ایمان کا معروض یہ متضادِ ناممکن صداقت ہے کہ سردی اور اعلیٰ ترین ہستی کا حصول ہمارے لئے فقط ذاتی انتخاب سے ہو سکتا ہے جس کی کوئی خارجی اساس نہ ہو بلکہ ہو سکتا ہے کہ وہ خارجی حقیقت کے منافی ہو۔ ذاتی یقین کے سوا اور کوئی معیار صداقت نہیں نصیبت ہی صداقت ہے۔ کیئر کیگارڈ کی اخلاقیات میں کیفیتی منطق کچھ تو اس کے نظریہ انتخاب میں پائی جاتی ہے، کچھ ارادی فیصلے میں اور کچھ نظریہِ مارج میں۔ وہ بڑے زور سے اس کا انکار کرتا ہے کہ روحانی اور عضوی زندگی میں کوئی مماثلت ہے۔ روحانی عالم میں کوئی ایسا تدبیری ارتقاء نہیں ہوتا جس کے ذریعے سے تدبیر سے فیصلے کی طرف یا ایک نظریہ حیات سے دوسرے نظریہ حیات کی طرف عبور کی توجیہ ہو سکے۔ ہر ایسے عبور میں تسلسل ٹوٹ جاتا ہے۔ انتخاب کے بارے میں نفسیات فقط ممکنات اور متقاربات محکات اور تمہیدات کا پتہ دے سکتی ہے لیکن آخری فیصلے میں ان سب چیزوں سے ایک بالکل نئی صفت کی طرف جست ہوتی ہے۔ تسلسل صرف ممکنات کے عالم میں پایا جاتا ہے۔ عالم حقیقت میں فیصلہ ہمیشہ شکست تسلسل سے وقوع پذیر ہوتا ہے۔ لیکن سوال کیا جاسکتا ہے کہ کیا اس جست کا نفسیاتی مشاہدہ ممکن نہیں۔ کیئر کیگارڈ کا جواب اس بارے میں کچھ صاف نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ یہ جست دولہوں اور دو کیفیتوں کے درمیان واقع ہوتی ہے جن میں سے ایک عالم ممکنات کی آخری کیفیت ہوتی ہے

اور دوسری عالم حقیقت کی پہلی کیفیت - اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہو معلوم ہوتا ہے کہ اس جست کا مشاہدہ نہیں ہو سکتا لیکن اگر اس کو صحیح سمجھیں تو اس سے یہ بھی لازم آئیگا کہ یہ جست غیر شعوری طور پر واقع ہوتی ہے اور اس بات کا امکان بھی موجود رہتا ہے کہ شعوری متضاد کیفیوں کے درمیان ایک غیر شعوری تسلسل پایا جائے۔ اس لئے ایسی جست کو صحیح سمجھنا ایک بے دلیل بات ہے مختلف نظریات حیات کی تعلیم میں (جن کے لئے وہ منازل کی مقابلہ کم وزوں اصطلاح استعمال کرتا ہے) کیئر کیگارڈ اس جست کی ضرورت کو محض اس لئے ثابت کرنا چاہتا ہے کیونکہ اس کے پیش نظر مختلف نظریات حیات، اخلاقیاتی جمالیاتی اور مذہبی کی فقط معین مکمل اور انتہائی صورتیں ہیں۔ خصوصاً جمالیاتی درجے میں وہ ایسی صورتوں کو پیش کرتا ہے جن کو 'مفہم' کہنا چاہیے۔ ایسی حالت میں کوئی تعجب کی بات نہیں کہ ایسے ممکنات جو نفسیات سے ثبوت پذیر ہوں بہت شاذ باقی رہ سکتے ہیں۔ کیونکہ تجربہ بتاتا ہے کہ جہاں کہیں ارتقا چورہا ہے وہاں ابھی صورت کسی قدر غیر متعین ہے۔ ایک مکمل صورت سے دوسری مکمل صورت کی طرف ارتقا عام طور پر ناممکن ہوتا ہے۔ اثرات تضاد (Contrast effects) کا قانون بھی یہاں مدد نہیں کر سکتا اس کا اطلاق وہیں ہو سکتا ہے جہاں ابھی کسی قدر ہچک باقی ہے اور زندگی کا ریس بالکل خشک نہیں ہو گیا۔ اخلاقی فیصلے کے اندر تسلسل کی اس شکست اور جست پر زور دینے سے کیئر کیگارڈ خود اپنی اخلاقیات کو حقیقی اور معین مسائل زندگی کے لئے ناقابل اطلاق بنا لیتا ہے۔ اس کے نزدیک اس فیصلے کا مدار اس قیمت کے لئے احساس پر نہیں ہے جو اس کا منظورف انسان کے لئے رکھتا ہے کیونکہ ایسا کرنے سے اس کی توجیہ انسان کے وقوف شن سے ہو سکے گی۔ جب وہ رفتہ رفتہ اپنے 'تصور فرد' سے وہ نتائج اخذ کرتا ہے جو اس سے بالنتیجہ لازم آتے ہیں تو اس کی اخلاقیات اور زیادہ صورتی ہو جاتی ہے۔ فرد کو جس قدر نوع سے الگ کرتے جاؤ اسی قدر وہ معین اور

حقیقی مقاصد و اعمال کو منتخب کرنے کے ناقابل ہو جاتا ہے۔ کیئر کیٹکارڈ  
آخر میں اخلاقی منزل سے بھی روگردانی کرتا ہے اور اس کے لئے یا  
جالیاتی زندگی باقی رہ جاتی ہے یا مذہبی زندگی جو کچھ ان دونوں ممکنات  
سے باہر ہے اس کو وہ علم ناجہالت قرار دیتا ہے۔ انسان کو لذت  
یا الم ان دونوں میں سے کسی ایک کو منتخب کرنا پڑے گا۔ یا زندگی کی حقیقی  
جدوجہد کو ترک کر دیا اس رنج و محن کو برداشت کرنے پر تیار ہو جاؤ  
جو ایک زمانی ہستی کا سرمدی صداقت سے تعلق لازمًا پیدا کرتا ہے۔  
کیئر کیٹکارڈ رفتہ رفتہ عظیم متضادات پر محیط ہونے اور ان کی کشمکش کی تکلیف  
کو گوارا کرنے کی قابلیت کو کسی فیضیہ حیات کی عظمت و قیمت کا معیار  
قرار دینے لگا لیکن یہ معیار تین فطری حاجات و میلانات کے بالکل  
مخالف ہے اور کیئر کیٹکارڈ کا یہ میلان زندگی سے بالکل متخاصم ہے۔  
ادھر عمر میں وہ شوہن ہارے کی تصانیف کا بڑی دلچسپی سے مطالعہ  
کرتا تھا۔

اس سمت فکر میں وہ اس بڑے مسئلے سے دوچار ہوا جس کو اس  
سے پہلے شوہن ہارے اور فوڈر باخ بھی بیان کر چکے تھے، کہ نہ صرف  
عقیدے کے لحاظ سے بلکہ اخلاق کی نسبت ابتدائی اور جدید عیسائیت  
کی کیا تعلیم ہے۔ آخر عمر میں موجودہ کلیسا کے خلاف اس نے جو شدید  
اعتراضات کئے وہ اس کے ارتقاے فکر کا لازمی نتیجہ تھے۔ اس کے نزدیک  
انجیل کی عیسائیت میں اس کا اعلیٰ ترین نظریہ حیات ملتا ہے۔ موجودہ کلیسا کا  
یہ دعویٰ کہ وہ اصلی اور ابتدائی عیسائیت کا وارث حقیقی ہے ایک جھوٹا اور  
گستاخانہ دعویٰ ہے۔ اپنی تصنیف (Øjeblikke) (دلچے) میں اس نے نہایت  
دردائیکیز طریقے سے جس کے اندر نیش تحقیق بھی موجود ہے مفصلہ ذیل  
دعویٰ پیش کیا۔ "انجیل کی عیسائیت اب کہیں موجود نہیں" "رومیٹسزم نے  
اپنے نزدیک دین و دانش اور تہذیب و مذہب میں جو موافقت پیدا  
کی تھی وہ ناپید ہو گئی ہے کیئر کیٹکارڈ کی تمام فطرت اس کام کے لئے

پوری طرح موزون تھی۔ وہ ایسا شخص نہیں تھا جو مسائل کو نئی صورتوں میں ڈھال کر یا تجربے سے ہمارے ذہنی افق کو وسیع کر کے مسائل کے حل میں مدد دے لیکن اس نے ان کیفی امتیازات و یقینات کو جن کو تحلیلی فلسفہ مٹا دینے پر مائل تھا، بڑے زور سے پیش کیا۔ ایسا کرنے سے اس نے قوت و ثروت حیات کی حمایت و معاونت کی اور نہ صرف ان لوگوں کے لئے جن کا نظریہ حیات اس کے مشابہ ہے بلکہ اوروں کے لئے بھی وہ دولت فکر مہیا کرنے کا باعث ہوا۔

—————

# ایجابیت

(POSITIVISM)

انیسویں صدی کی ذہنی زندگی میں خاص طور پر دو قسم کے میلانات پائے جاتے ہیں رومانیت اور ایجابیت (Romanticism and Positivism)۔ رومانیت فکر کے متصورانہ میلان اور قلب کے تقاضوں کی پیداوار ہے اور ایجابیت معطیات تجربہ کو اساس فکر قرار دیتی ہے کیونکہ اس میں ایجابی سے مراد وہی ہے جو ہم عام طور پر حقیقی سے مراد لیتے ہیں۔ جتنا مخالف کہ کسی دو میلانات میں ممکن ہو سکتا ہے وہ ان میں پایا جاتا ہے ان کے خارج اور نقاط آغاز باہم متخالف ہیں لیکن اس کے باوجود ان کے درمیان ایک باطنی رشتہ بھی ہے ان دونوں کا محرک اور ان کی شرط مقدم ایک ہی قسم کی ہے دونوں کا منشا یہ ہے کہ روحی زندگی کی کثرت اور تنوع پر مادی اور حقائق عظیمہ میں منہمک ہوں۔

رومانیت بھی حقیقت تک رسائی چاہنے میں ایجابیت سے کم نہیں لیکن فرق اتنا ہے کہ رومانیت نفسی ذرائع سے اس تک پہنچنا چاہتی ہے اور ایجابیت خارجی امور پر اپنی تعمیر قائم کرتی ہے ان دونوں کے اندر مفروضہ مشترک یہ ہے کہ جو نصب العین حقیقت موجودہ سے بالکل باہر ہے وہ ضرور غلط ہے اسی لئے ان دونوں مذاہب کے مفکرین نے اٹھارہویں صدی کے انتفا و عقل سے



منہ پھیر کر بڑے ذوق اور سرگرمی سے فطرت اور تاریخ کے اندر ارتقاء عظیم کا مطالعہ شروع کیا ارتقاء کا تصور رومانیت میں بھی اتنا ہی نمایاں ہے جتنا کہ ایجا بیت میں دونوں کا مقصد یہ تھا کہ تاریخ کے اندر اس تسلسل کو تلاش کریں جس کو دورِ تنویر اور عہد انقلاب نے بڑی طرح توڑ دیا تھا۔ ازمنہ ماضیہ اور حیاتِ ذہنیہ کے ارتقاء کے شرائط کو پورے طور پر سمجھنا ان دونوں مذاہب کا جو چری عنصر ہے جنہوں نے تاریخ فکر میں ایک نہایت اہم حصہ لیا ہے۔ اگر ہم کو یہ تسلیم بھی کرنا پڑے کہ معتقدات اور نظریات حیات کے اختلافات انیسویں صدی میں اور بھی تیز ہو گئے ہیں تاہم یہ ماننا پڑے گا کہ ان دونوں تحریکات فکر کی بدولت ترقی نے یہ ایک نہایت اہم قدم اٹھایا ہے کہ ہم قدرتی طور پر جن نقاط نظر سے غور کرنے کے مادی ہیں انہوں نے ان سے مختلف زاویہ نگاہ کی ہم کو تعلیم دی ہے۔ تاریخی احساس کی مدد سے جو ہمیں انسانی ہمدردی کی ایک صورت ہے وہ متناقضات رفع ہو جاتے ہیں جن کو خالص منطقی بحث کبھی رفع نہ کر سکتی فکر انسانی کی تاریخ میں یہ ایک نقطہ انقلاب ہے۔ ہم کو ایک نیا اسلوب فکر حاصل ہوا ہے کانٹ نے فلسفے کے لئے جو پیش نامہ تجویز کیا تھا اس پر رومانیت اور ایجا بیت دونوں نے اپنے اپنے انداز میں عمل پیرا ہونے کی کوشش کی اور وہ یہ تھا کہ ان قوتوں کو دریافت کیسا جائے جو ازمنہ ماضیہ میں حیات و کائنات کو ڈھالتی رہی ہیں ان کے قوانین اور وسعت کی تحقیق کی جائے اور ان کا واقعہ شعور حاصل کر کے ان کو آزاد کیا جائے اور مستقبل کا کام ان سے انجام دیا جائے۔ اس لئے یہ غلط ہو گا کہ ایجا بیت کو فلسفہ رومانیت کے خلاف ایک رد عمل قرار دیا جائے۔ وقت کے لحاظ سے بھی یہ صحیح نہ ہو گا کیونکہ ایجا بیت رومانیت کی کال ترقی سے پہلے ہی پیدا ہو گئی تھی ایک میلان سے بیزاری نے دوسرا میلان پیدا نہیں کیا اگرچہ یہ صحیح ہے کہ وسیع حلقوں میں ایجا بیت کی اشاعت رومانیت کے زوال کے بعد زیادہ اچھی طرح ہو سکی۔

تاہم ایک اساسی نکتہ ایسا تھا جس کی نسبت ان دونوں میں شروع ہی سے

اختلاف تھا۔ وحدت فکر کے جو شس میں رومانیت نے کثرت حقیقت کو نظر انداز کر دیا اور نصب العین کی صداقت پر ایک راسخ عقیدہ رکھنے کی وجہ سے وہ اس اہل میکا کی ربط قانون سے غافل ہو گئی جس کے خط فرمان پر ہر قائم شے کو مستقیم خم کرنا پڑتا ہے۔ ایجابیت چونکہ حقیقت موجودہ کو اپنا نقطہ آغاز بناتی ہے وہ اختلافات اور امتیازات کی جانب سے ہٹتا رہے اور ان قوانین کو دریافت کرنا چاہتی ہے جن کے مطابق عالم موجود کے مظاہر پیدا ہوتے اور ترقی پاتے ہیں انہی لئے اس کے مشکلات و مسائل ان سے الگ ہیں جو رومانیت کی راہ میں حائل ہوتے ہیں۔ ایجابیت موجودات سے شروع کر کے وحدت فکر اور صحت نصب العین تک پہنچنے کی کوشش کرتی ہے لیکن رومانیت اس کے برعکس مخالف سمت میں جاتی ہے۔ ایجابیت کے بڑے مفکرین اس قوی اعتقاد پر عمل کرتے تھے کہ نیچے سے اوپر کی طرف یعنی کثرت سے وحدت کی طرف بڑھنا ضرور ممکن ہے دوسری طرف رومانیوں کو بھی ایسا ہی کامل یقین تھا کہ اوپر سے نیچے کی طرف نزول ممکن ہے متقابل مطالعہ کو اس کا فیصلہ کرنا پڑیگا کہ ان دونوں میں سے کونسا طریقہ بہتر ہے۔

جس طرح جرمنی رومانی فلسفے کا مولد ہے اسی طرح فرانس اور انگلستان ایجابیت کے وطن ہیں۔ اس سے قوی خصوصیتوں کا فرق واضح ہوتا ہے۔ انگریزی اسکول کا جوا یک حد تک ہیوم پر ختم ہو گیا تھا اب دوبارہ نئی صورتوں میں احیا ہوا لیکن ان صورتوں میں بھی اس نے اپنی قدیمی روایات کو برقرار رکھا اور از منہ متوسط سے لے کر انگریزی فلسفے کا جو موجودتی انداز تھا وہ ان میں بھی قائم رہا۔ لیکن انیسویں صدی کے انگریزی فلسفے کے عام میدان کو ہم اسی حالت میں ایجابیت کہہ سکتے ہیں اگر ہم اس اصطلاح کو نہایت وسیع معنوں میں استعمال کریں۔ انگریزی فلسفے کے نہایت سربراہ اور وہ نامزدوں نے ایجابیت کو کہلانے کے خلاف احتجاج کیا ہے لیکن وہ ایجابیت کو اس کے نہایت محدود معنوں میں لیتے ہیں یعنی اگت کو نت کا فلسفہ۔ جدید انگریزی اسکول کی اہمیت اس سے ہرگز کم نہیں ہو جاتی کہ اس کو اس زاویہ نگاہ کی تکمیل و توسیع کہا جائے جس کی داغ بیل اگت کو نت نے ڈالی

جوڈیکارٹ اور روسو کے ساتھ فرانس کے اساطین حکما میں سے ہے۔ ان فلسفوں کا یہ ربط اس وجہ سے اور بھی زیادہ قدرتی معلوم ہونے لگتا ہے کہ کونت خود بڑی حد تک قدیم انگریزی اسکول کا رہی منت تھا۔  
 یہ صحیح ہے کہ ہمارے زمانے میں فرانس اور انگلستان دونوں نے فلسفیانہ فکر میں اس انداز کا بھی پیش ہوا اضافہ کیا ہے جو ایجابیت کے وسیع معنوں میں بھی اس کے تحت میں نہیں آ سکتا لیکن ایک عام تاریخ فلسفہ میں میلان غالب پر ہی زیادہ زور دینا پڑیگا اسی لئے میں نے اس کتاب کے اس حصے کا نام جو انگریزی اور فرانسیسی فلسفے سے متعلق ہے ایجابیت رکھا ہے۔

# کونت اور فلسفہ ونسبی

## فرانس میں انیسویں صدی کے پہلے عشر کا فلسفہ اصول استناد کا احیاء

(REVIVAL OF THE PRINCIPLE OF AUTHORITY)

انقلاب فرانس نے ماضی کے ساتھ ہر قسم کے رشتوں کو توڑ دینے کی کوشش کی کلیسا اور دین قدیم بھی ماضی ہی سے متعلق تھا لیکن یہ امر بہت جلد واضح ہو گیا کہ کلیسا بحیثیت ایک روحانی قوت کے اب بھی بڑی اہمیت رکھتا ہے اکابر مصنفین نے مذہب کی بہت ستائش کی کہ اس نے نوع انسان کی بہت خدمت کی ہے اور زندگی میں ایک شعوریت پیدا کر دی ہے ان شدید انقلابات کے دوران میں ایسے لوگ بھی موجود تھے جو اس رستہ پر تفریق میں ایک مطلقاً ثابت نقطے کے متلاشی تھے جب انقلاب کی تباہی بپا ہو چکی تو معلوم ہوتا تھا کہ فرانسیسی فلاسفہ اور ان کے انگریزی پیشروؤں کے افکار اپنا کام کر چکے ہیں تاریخ اس کی شاہد معلوم ہوتی تھی کہ وہ جماعت کے اندر کوئی نظام ثابت قائم نہیں کر سکے لیکن کلیسا نے اپنے آپ کو قائم رکھا اور اپنی تجدید کر لی باوجود منطق پچھانسی اور چٹکلوں کے (یہ یونسف و امیتر کا قول ہے جو اصول استناد کا ایک زبردست حامی ہے) اٹھارویں صدی کے تمام فکر و سعی کے مخالف ایک دینیاتی اسکول نے اب یہ ثابت کرنے کی

کوشش کی کہ فوق الفطرت اصول ہی انسانی زندگی کے تمام نظام اور فہم ہستی کا ماخذ ہیں اس  
اسکول کے حالات تاریخ فلسفہ کی نسبت تاریخ ادبیات سے زیادہ متعلق رکھتے ہیں اس  
لئے میں یہاں فقط اسی پر اکتفا کر دوں گا کہ دامیتر کی خاص تصانیف کے پسند  
اختصاصی خط و خال نمایاں کر دوں اور اس تمام تحریک کے مطالعہ کے لئے اپنے  
قارئین کو جورج برانڈز کی کتاب کا حوالہ دے دوں۔ (Die Reaktion in

Frankreich)

فلسفہ جدید نے، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، اپنی تعمیر پچھلے سائنس پر  
قائم کی اور یا اس کے نتائج کا اطلاق نئی صورتوں پر کیا یا اس کے مفروضات  
پر بحث کی لیکن دامیتر نے یہ کوشش کی کہ فلسفہ کے نیچے سے اس بنیاد کو ہٹا لیا  
جائے۔ اس نے خالص طبیعی تعلیلی توجیہ کے امکان سے انکار کیا جو چیز مادی  
ہے وہ علت نہیں ہو سکتی طبیعی علت کے مفہوم میں داخلی تناقض پایا جاتا ہے تمام  
مادی حرکت ایسے ہیجانات سے پیدا ہوتی ہے جن کا ماخذ فقط روحی ہستیاں  
ہو سکتی ہیں۔ ہم کو اپنے ارادے کا جو شعور ہے وہ اس امر کی دلیل ہے کہ ہر حرکت  
کسی ارادے سے سرزد ہوتی ہے۔ سائنٹفک توجیہات مثلاً یہ کہ پانی ہائیڈروجن  
اور آکسیجن کے ملنے سے بنتا ہے یا فکس و قمر کے تجاذب سے دریاؤں میں بدوجہر  
پیدا ہوتا ہے یا کیمیاوی اثرات سے طبقات الارض بنتے ہیں، اس قسم کی  
سب باتیں دامیتر کے نزدیک فقط معتقدات ہیں جن کو ہم رد کر سکتے ہیں لیکن وہ  
اس پر راضی ہے کہ حکمائے سائنس پچھلے سائنس کے دائرے کے اندر اپنے  
شغل میں نہ ہنک رہے لیکن ان کو خبردار رہنا چاہئے کہ ہم عمرانی اور مذہبی زندگی  
میں وہاں سے حاصل کردہ نتائج کا اطلاق نہ کریں۔ انسانوں پر حکومت  
سائنس کی نہیں بلکہ ایمان کی ہوتی ہے خدا اپنی اہم صداقتوں کو علماء و مددسہ  
کے ذریعہ سے نہیں بلکہ کلیسا اور مملکت کے ذریعے سے منکشف کرتا ہے ائمراء  
عہدہ داران کلیسا و سلطنت اقوام کو اخلاقی اور روحانی امور کے اندر سچ  
اور جھوٹ کی تمیز سکھاتے ہیں۔ تاریخ سنے اب ہم کو عملی طور پر اس کا ثبوت  
دے دیا ہے کہ انسانی عقل انسانی رہنمائی سے عاجز ہے یہ راست اندیش

لوگوں کی تعداد کس قدر قلیل ہے اور کوئی ایک بھی ایسا نہیں ملتا جو تمام امور میں فکر و صائب رکھتا ہو۔ اسی لئے ہم کو لازماً استناد کی طرف رجوع کرنا چاہیئے آزادی بحث کی کبھی اجازت نہیں ہونی چاہیئے تھی ہی تمام فساد کی جڑ ہے۔ یہ آزادی اصلاح کلیسا سے شروع ہوئی جو انسان کے نہایت سیاہ ترین گناہوں میں سے ہے اور اٹھارہویں صدی کے فلسفے نے اس کو جاری رکھا جو نفس انسانی کی تاریخ کا ایک نہایت شرمناک واقعہ ہے۔ اٹھارہویں صدی کے فلاسفہ باطل کو مذہب کی صورت میں پیش کرتے رہے اور کسی ذاتی اعتقاد کی وجہ سے نہیں بلکہ اس لئے کہ وہ خدا اور اس کے دین مقدس کے خلاف ایک سازش میں شریک تھے۔ والٹر جو ایک ملحد مسخر تھا مصومیت کی حمایت کا مدعی تھا لیکن لاگ (Locke) کی یادگار قائم کر کے اس نے اپنے کو رابرہ تعصب اور حب الوطنی کے فقدان کا ثبوت دیا۔ موجودہ حالات کا علاج بس اسی میں ہے کہ پاپائے روم کو مطلقاً معصون عن الخطا تسلیم کر لیا جائے۔ اس کے بغیر نہ کلیسا کی ہمہ گیری اور امن جماعت اور نہ حکومت کا اقتدار قائم ہو سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ ایک پراسرار قوت سے مراد کرنا ہے لیکن عمرانی اور عیسائی عالم میں ہر شے ایک راز ہے۔ عقل جنگ و جدال کو برا کہتی ہے لیکن اس کے باوجود تمام فطرت ستیزہ کار ہے اور جنگ استبقائے حیات کا ایک پراسرار ذریعہ ہے جلا و جماعت کے اندر ایک نہایت بھیانک ہستی ہے لیکن جماعت کو اس سے تقویت پہنچتی ہے۔ اس ناقابل ہم عمرانی عنصر کو خارج کر دو تو نظام کی جگہ بد نظمی ہو جائے۔ دنیا کے خوفناک اسرار کی پیچ و پتہج راہوں میں نقطہ نقل و روایت سے ہماری رہنمائی ہو سکتی ہے اس سے زیادہ مضحکہ خیز اور کوئی نظریہ نہیں ہو سکتا کہ انسان نے بتدریج ترقی کر کے اپنے آپ کو وحشت کی حالت سے علم و ترقی تک پہنچایا ہے۔

یہ خیالات جن کو دامیتر نے (Soirées de St. Petersburg) میں بیان کیا ہے جو ایک سلسلہ مکالمات ہے جن کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ ۱۸۰۹ء میں لکھے گئے لیکن ۱۸۲۱ء سے پہلے شائع نہیں ہوئے یعنی اس کی

وفات کے بعد۔ یہ خیالات اس تمام فلسفے سے بالکل الگ ہیں جو نشاۃِ جدیدہ کے بعد سے اپنی تعمیر قائم کرنے میں کوشاں تھا۔ لیکن جیسا کہ اکثر ہوتا ہے متخالفات یہاں پر بھی مل جاتے ہیں۔ اٹھارہویں صدی کے فلاسفہ نے کلیسا اور ازمندہ متوسطہ کے مطالعہ میں تاریخی احساس سے کام لیا اور نہ عقل سے۔ دایمتر اور اس کے ہم خیال لوگوں نے اس فلسفے کے ساتھ اس قسم کی نا انصافی برتی۔ فرق صرف اتنا تھا کہ اب شریر پادریوں کی بجائے شریر فلاسفہ کو تمام فساد کا بانی قرار دیا گیا۔ اب اٹھارہویں صدی کے فلسفے کو مذہبی استناد کے خلاف ایک سازش قرار دیا گیا اور خیال کیا گیا کہ یہ سب ڈھکوسلا عداوت ساز گیا ہے۔ اسی لئے ہم کو کوئی تعجب نہیں ہونا چاہیے کہ استناد کو بھی ایک اوپریا خارج سے عائد کر دیا اور کسی کی مرضی کا نتیجہ خیال کیا گیا۔ اس سے اٹھارہویں صدی کے فلسفے کے ساتھ اور بھی مشابہت پیدا ہو گئی کیونکہ اگر تمام کا مدار عقل و سند پر ہے تو علم کی آزادی اور اس کے امکانات کے آزادانہ ارتقا کو جبراً روک دینا چاہئے۔ دایمتر بھی کونڈیلک (Condillae) کی طرح اپنے افکار سے اسی منطقی نتیجے پر پہنچا ہے کہ انسان ایک مطلقاً منفعل ہستی ہے اسی لئے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ اس کو یہ نظریہ بالکل بیہودہ معلوم ہوتا تھا کہ انسان فطری ارتقا کے ذریعے سے تہذیب تک پہنچا ہے۔

## (ب) نفسیاتی اسکول

مذکورہ صدر اسکول کی خصوصیت یہ تھی کہ وہ تاریخی قوتوں کی قیمت کا پر زور دعویٰ کرتا تھا۔ بخلاف تنویر اور انقلاب کی نفسیات کے جو ہر فرد کے دل و دماغ کو ایک آزادانہ قوت قرار دیتی تھی۔ لیکن اس کے اندر استناد ایک خارجی اور کورانہ اصول متصور ہوتا تھا اور روحی زندگی کے ساتھ اس کے باطنی رشتے کی کوئی تحقیق نہیں کی جاتی تھی اور حقیقت یہ ہے کہ اس نقطہ نظر سے یہ تحقیق ممکن بھی نہیں تھی کیونکہ فرد کی باطنی زندگی کی آزادانہ قیمت

کو تسلیم کرنے سے استناد کے اقتدار مطلق کی تحدید ہوتی تھی۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے تمام فلسفیانہ امور میں اس اسکول نے کوئڈ لک کا نقطہ نظر اختیار کیا۔ بجز چند منصوص فائدہ میلانات کے جن سے وہ خود پیچھے ہٹ گیا۔ یہ ایک نہایت دلچسپ تحقیق ہے کہ دیکھا جائے کہ کس طرح کوئڈ لک کے اپنے اسکول میں نفسیاتی شاہدہ اور تفکر کے ذریعے سے ایک عمیق تر نفسیات کو ترقی ہوئی جو بین طور پر فرانسیسی فلسفہ تنویر اور جدید اقتدار پسند اسکول دونوں کے خلاف تھی۔

آغاز انقلاب میں کوئڈ لک کو کامیابی ہوئی۔ اس کا فلسفہ سرکاری فلسفہ ہو گیا اور اس کے پیرو مجلس (Convention) کے بنا کر وہ ادارہ قومی (National Institute) کے فلسفیانہ شعبے پر قابض ہو گئے۔ اس فلسفیانہ اکاڈمی میں ۱۷۹۰ء کے موسم سرما میں پیر ژین جورج کا بانی (Pierre Jean George Cabanis) ایک طبیب نے نفس و بدن کے باہمی تعلق کی نسبت ایک سلسلہ مضامین پڑھا جو پہلے اکاڈمی کے مضامین میں چھپا اور اس کے بعد کتاب کی صورت میں ۱۸۰۲ء میں اضافے کے ساتھ شائع ہوا جس کا عنوان تھا (Rapports du physique et du moral de l'homme)۔ کا بانی بڑے ادب سے کوئڈ لک کا حوالہ دیتا ہے لیکن وہ اس کی تعلیم میں اکثر اہم مقامات پر تبدیلیاں بھی کرتا ہے کوئڈ لک نے فقط خارجی حواس پر زور دیا تھا اور یہ کہتا تھا کہ انسان اپنے شعور کے تمام صور اور ما فیہا کو انفعالی طور پر خارجی دنیا سے حاصل کرتا ہے کا بانی اس پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ کوئڈ لک نے شعور کے اس عنصر کو نظر انداز کر دیا ہے جو عضوی وجود کی اپنی باطنی کیفیت کے مطابق ہوتا ہے۔

مختلف باطنی اعضا سے اثرات کی موبیں دماغ میں آتی رہتی ہیں علاوہ ازیں دماغ اور اعصاب کی مخصوص حالت کو بھی محسوس کرنا چاہئے۔ ایک مبہم سا تاثر یا احساس ایسا بھی ہے جو خارجی حسی ارتسامات سے الگ ہے اور جو براہ راست بقائے حیات سے وابستہ ہے۔ خارجی عالم کبیر کے وہ ارتسامات



جن سے کوئی لک شعور کی تمام کیفیوں کو اخذ کرتا ہے پیدا ہونے کے بعد شروع ہوتے ہیں لیکن یہ ہم تاثر حیات پیدائش سے قبل ہی موجود ہوگا۔ کابانی نے جدید نفسیات میں حیاتی تاثر (vital feeling) کو داخل کیا اور ایسا کرنے سے اس نے خارجی دنیا کے مقابلے میں انسان کے انفعال کو محدود کر دیا کیونکہ یہ حیاتی تاثر ایک فرد کا اپنا ذاتی سرمایہ نفسی ہے جس کا اثر اور رنگ اس تمام مافیہ شعور پر ہوتا ہے جو بعد میں خارج سے آکر جزو نفس بنتا ہے۔ کابانی حیاتی تاثر کا جبلت سے بہت قریبی ربط قائم کرتا ہے جلی اعمال میں بھی وہ ایسے امور کا پتہ دیتا ہے جن کی توجیہ کوئی لک کے نظریہ کے مطابق نہیں ہو سکتی۔ جبلت کے اندر ایک اصلی اور ذاتی قوت کا خزانہ ہے جس کے دروازے ان اثرات سے کھلتے ہیں جو باطنی وظائف حیات سے حاصل کردہ ارتعاشات سے حاصل ہوتے ہیں جن کا ثبوت خاص طور پر تناسل اور حب والدین کی جبلتوں میں ملت ہے۔ کابانی جبلت کو اس قدر اہمیت دیتا ہے کہ وہ اس خیال کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ ممکن ہے کہ تمام فطرت کے اندر ایک جبلت کلی عمل کر رہی ہو۔ اس خیال کو صیح طور پر شوپن ہائر کے فلسفہ فطرت کی پیشین بیان خیال کیا گیا ہے۔ لیکن کابانی کا مقصد کوئی فلسفیانہ نظام قائم کرنا نہیں تھا وہ فقط نفسیات اور عضویات سے بحث کرتا ہے اور انتہائی مسائل کا جواب دینے کی کوشش نہیں کرتا۔ اگرچہ ایک بڑا مادیتی بیان بھی اس کی تصانیف میں ملتا ہے جس میں وہ کہتا ہے کہ داغ سے انکار اسی طرح نکلتے ہیں جس طرح جگر سے صفرا لیکن یہ خیال کرنا غلطی ہوگی کہ ادبیات ادیت میں اس نے کوئی خاص اضافہ کیا ہے۔ مفصلہ ذیل اقتباس سے اس کے نقطہ نظر کا پتہ چلتا ہے: "انسان کو اس صداقت تک پہنچتے ہوئے بہت عرصہ لگا کہ تمام فطرت کے اندر ایک واحد قوت عمل کرنی ہے شاید اس مزید حقیقت سے پوری طرح واقف ہونے میں اور بھی زیادہ مدت صرف ہو کہ چونکہ ہم اس قوت کا کسی اور قوت سے مقابلہ نہیں کر سکتے اس لئے ہم اس کے صفات کا کوئی صحیح تصور قائم نہیں کر سکتے، بعد کی ایک تصنیف میں اس نے اپنے افکار کی اور زیادہ تشریح کی ہے جس میں اس کی بڑی تصنیف

سے بھی زیادہ مادیت سے بُعَد پایا جاتا ہے۔  
 پولین کوئٹلک کے اسکول کو کچھ اچھا نہیں سمجھتا تھا کیونکہ اسامات  
 اور تصورات کی تحقیق پر اکتفا نہ کر کے یہ اسکول (Ideology) میں منہمک ہو گیا  
 (یہ اصطلاح دست داترئیسی کی وضع کردہ ہے جو کوئٹلک کا ایک سرگرم پیرو  
 تھا وہ اس سے نظریہ باختہ تصورات مراد لیتا تھا) اور اٹھارھویں صدی کے  
 انداز میں اخلاق و قانون کے مسائل پر بھی بحث شروع کر دی۔ پولین فرانس  
 کے اندر تمام فساد کو انہیں تصور بافوں کی طرف منسوب کرتا تھا وہ بلاشبہ فرانس  
 کے لئے سوچنا بھی چاہتا تھا جیسا کہ وہ اس کے لئے عمل کر چکا تھا۔ اس نے  
 (Academie des sciences morales et politiques) دارالعلوم  
 اخلاقیات و سیاسیات کو بند کر دیا جس کی کنونشن نے بنا ڈالی تھی اور ایسی  
 کتابوں کی اشاعت کو ممنوع قرار دیا جن میں فلسفیانہ مسائل پر آزادی سے بحث  
 کی گئی ہو۔ دست داترئیسی اس پر مجبور ہوا کہ مونٹسکیو پر اپنی شرح کا انگریزی ترجمہ  
 گناہم طور پر امریکہ میں شائع کرے۔ فلسفیوں نے اپنے چھوٹے چھوٹے حلقے  
 قائم کر لئے۔ فلسفے سے دلچسپی رکھنے والا نوجوانوں کا ایک گروہ کا بائی اور  
 دست داترئیسی کے گرو جمع ہو گیا۔ مین دایران (Maine de Biran  
 1766-1824) جو اس صدی میں فرانس کے اندر سب سے بڑا مہر نفسیات تھا  
 وہ اسی حلقے کا ایک فرو تھا۔

انقلاب شاہنشاہی اور سبالی تینوں زمانوں میں بیران عداوتی کے  
 عہدوں پر مقرر تھا اور مجلس تشریع کا رکن تھا۔ لیکن اس کا ذہن خارجی واقعات  
 عظیمہ میں منہمک نہیں تھا وہ بڑا محب وطن تھا لیکن حیات جمہوری کا نہ اس میں  
 ذوق تھا اور نہ قابلیت اس بڑے تاریخی ڈرامے کا اس پر فقط یہی اثر ہوا کہ  
 اس کے جذبات میں جہان پیدا ہوا جن کا مطالعہ اس نے شروع ہی سے  
 علمی دلچسپی کے ساتھ کرنا شروع کر دیا تھا لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس میں  
 اطمینان قلب اور توافقی ہمتی کی گہری آرزو بھی موجود تھی اس کی ہنرادی اسی  
 انداز کی تھی کہ انسانی فطرت کے فعلی اور انفعالی یا ارادی و غیر ارادی پہلوؤں

یا خود اس کے اپنے رجسٹر الفاظ میں، مزاج اور سیرت کا تعلق اس کے لئے ایک اہم علمی اور عملی مسئلہ تھا۔ اس کی شہادت اس کے (Journal intime) سے ملتی ہے جس میں اس کی ابتدا وسط اور آخر حیات کی ثبت کردہ یادداشتیں مندرج ہیں۔ یہ کتاب اس کے پس و پیش شائع کردہ تصانیف میں سب سے زیادہ قابل توجہ ہے۔ کس قدر ابتدائی زندگی میں اور کس قدر زور سے مسئلہ اس کی طبیعت کے سامنے آیا، اس کا اندازہ ایک اقتباس سے ہو سکتا ہے جو اسی زمانے کا ہے جب وہ ابھی کوئٹلک کا پیر و تھار، ۲۲ مئی ۱۸۹۲ء میں یہ نام نہاد نفسی فعلیت دراصل کیا شے ہے؟ میرا ذاتی تجربہ یہ ہے کہ روح کی ہر حالت ہمیشہ کسی نہ کسی جسمانی حالت سے متعین ہوتی ہے۔ اگر میں کبھی کوئی مسلسل کتاب لکھ سکوں تو اس امر کی تحقیق کروں کہ روح کس حد تک حائل ہے اور کہاں تک وہ خارجی ارتکابات کو اپنے انداز میں ڈھال سکتی ہے یا توجہ ان کی قوت کو کم و بیش کر سکتی ہے۔ اس بات کی بہت ضرورت ہے کہ کوئی شخص جو مشاہدہ باطنی میں ماہر ہو وہ ارادے کی اسی طرح تحلیل کرے جس طرح کہ کوئٹلک نے فہم کی تحلیل کی ہے۔ وہ اپنے متعلق یہ شکایت کرتا ہے کہ میری باطنی حالتوں میں اس قدر مسلسل تبدیلی ہوتی رہتی ہے کہ نفس کی کوئی کیفیت برقرار نہیں رہتی اور ان چیزوں کی نسبت بھی شک اور بے اطمینانی پیدا ہو جاتی ہے جن پر میں سچے دل سے قائم رہنا چاہتا ہوں۔

اپنی ابتدائی تصانیف میں بیران کوئٹلک اور کا بانی کی تعلیم پر حلیا رہا لیکن رفتہ رفتہ وہ اس فعلیت پر زیادہ زور دیتا رہا جس کا اس کے نزدیک ہمیں براہ راست شعور ہوتا ہے۔ انا کا شعور ہمیں باطنی احساس کے ذریعے سے ارادے کی حرکت سے ہوتا ہے جس کو روح اپنی فعلیت کی پیداوار محسوس کرتی ہے۔ بیران یہاں پر ایک اصلی و طبیعی امر کا انکشاف کرتا ہے جس سے کوئٹلک کا نظریہ افعال قسماً ہو جاتا ہے لیکن اپنے مسلسل باطنی تجربوں کی بنا پر ان احساسات اور نفس کی ان کیفیات کو نظر انداز نہیں کر سکتا جو غیر ارادی طور پر پیدا ہوتی ہیں۔ وہ ان مسلمین اخلاق پر اعتراض کرتا ہے جو سعادت کی بنا بقضائے اصول

و افکار پر رکھنا چاہتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ ان کے ذریعے سے جذبات و میلانات پر براہ راست حکومت ہو سکتی ہے۔ شعوری ارادے سے بالکل الگ ہمارے اندر کثرت سے ایسے متغیر مظاہر پائے جاتے ہیں جن سے اتنا شعور ذات کے بعد دوچار ہوتا ہے۔ یہ مظاہر لازماً کسی ایسی باطنی علت سے سرزد ہوتے ہیں جو انا سے علیحدہ ہے۔ انا یا شعور سے باہر اور خارجی دنیا سے بالکل بے تعلق ایسے باطنی مظاہر ہمارے اندر پائے جاتے ہیں جو مشاہدہ ذات سے دریافت ہوتے ہیں لیکن جن کا وجود ہمارے انا سے آزاد ہے۔ خارج از انا احساسات کے وجود کا نظریہ بیراں کی محققہ فلسفیانہ جماعت میں بڑی رد و قدح کا باعث ہوا۔ اس جماعت میں امپیر (Ampere) طبیعی گیز و مورخ اور رور کو لار فلسفی بھی تھے۔ ان میں سے صرف امپیر ہی ایسا شخص تھا جس نے قطعی طور پر بیراں سے اتفاق کیا۔ یہ دونوں ارادے کی قوت کے براہ راست شعور کو نفسیات کا مرکزی امر خیال کرتے تھے لیکن اس مرکز کے گرد اگر دلائل شعوریت کی طلسمت میں روح گم ہو جاتی ہے اور جب شعور ذات کا کوئی عمل وقوع میں آتا ہے تو انا کسی مختلف گمنام کو اپنے سامنے پاتا ہے یا کم از کم ان کی گونج کو سنتا ہے۔ گہری نیند سے بیدار ہونے یا امور عادیہ پر تھک کر کے وقت یہی کیفیت ہوتی ہے۔ نفسی زندگی کے ان انفعالی اور فعلی پہلوؤں کے تحالف و تقابل کی توجہ کے لئے بیراں عضو یا قی توجہ کرتا ہے کہ یہ اختلاف مختلف عصبی مراکز کے تعاون کی وجہ سے واقع ہوتا ہے۔ وہ خواب گشتی کی کیفیت کو بھی اس باطنی شہوت کی مثال میں پیش کرتا ہے جسے مشاہدہ ذات اور دیگر نفسیاتی مخلوقات کو اس پر افادہ کرنے پر زور دینے کی وجہ سے بیراں جدید نفسیات کے یاغیوں میں شمار ہوتا ہے اس قسم کے نفسیاتی نقطہ نظر کے ساتھ یہ لازمی امر تھا کہ وہ ان لوگوں کی مخالفت کرے جو اصول استناد کے حامی تھے اور انسان کی آزادانہ فعلیت ذات کو غیر اہم سمجھتے تھے۔ اس کا خیال تھا کہ نفسی زندگی کی اہمیت اور اس کے قوانین کا گہرا مطالعہ ہی ہیں ان نفسی مقامات کا پتہ دے سکتا ہے جہاں سے مذہبی اور اخلاقی اضافات پیدا ہوتے ہیں۔ استناد کے حامی جو

روح کی انفرادی نظرت کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں اور نقل و استناد کو تمام مسلم کی اساس قرار دیتے ہیں، صداقت کی محبت سے عاری ہیں اور مٹی اور غراغی اور لوگوں پر اثر ڈالنے کی خواہش سے جھٹک گئے ہیں۔ روح کو مطلقاً منفعل قرار دے کر اور تمام ہدایت کو استناد کے حوالے کر کے وہ وہ حقیقت تشکیل اور مادیت میں جا پڑے ہیں۔

پیراں کے نزدیک فعلیت ذات کا براہ راست شعور ہمارے تمام مسلم کا اصل اصول ہے۔ اس سے انا فقط اپنا ہی اثبات نہیں کرتا بلکہ مزاحمت سے دوچار ہونے کی وجہ سے عالم مادی کے وجود کا بھی قائل ہوتا ہے جس فعلیت ذات کا ہم کو شعور ہوتا ہے وہ زیادہ تر روح کے جسم پر عمل کرنے سے پیدا ہوتی ہے جہاں اسے ہمیشہ کچھ نہ کچھ مزاحمت پر غلبہ حاصل کرنا پڑتا ہے۔ پیراں فعلیت ذات اور اس کی مزاحمت کے شعور کی روایتی تاویل کرتا ہے اور اس طرح سے اس مخالف کی بھی توجیہ کرتا ہے جو ہمارے ارادے اور ہمارے نفس کے غیر ارادی عناصر کے مابین پایا جاتا ہے لیکن وہ ڈیکارٹ کے اس نظریہ کو قبول نہیں کرتا کہ روح ایک جوہر ہے ہم جس انا سے واقف ہیں وہ نقطہ ایک عمل کرنے والی قوت ہے اس کے جوہر ہونے کا کوئی بلا واسطہ شعور ہم کو نہیں۔ جو قوت یا فعلیت ہم اپنے اندر محسوس کرتے ہیں وہ ہم کو خارجی مظاہر کے لئے اصلی نمونے کا کام دیتی ہے قوت، علت، وحدت، یقینیت یہ سب تصورات ہم کو شعور ذات سے حاصل ہوتے ہیں اور چونکہ ہم ان کو اپنی یا اپنی اصلیت سے اخذ کر سکتے ہیں اس لئے ہم مظاہر تجربہ پر ان کا اطلاق کرتے ہیں اور یہ تصورات کیفی تصورات سے بہت مختلف ہیں۔ ہمارے تمام علم کی بنیاد خارجی ادراک ہے اور نہ خارجی سند بلکہ فعلیت ذات کا بلا واسطہ شعور۔ اس اساس کی حقیقت پر پیراں کو کوئی شک نہیں تھا لیکن جدید ماہرین نفسیات اس کو مشکل تسلیم کر چکے کہ اس نے ہیوم کے ان اعتراضات کو رفع کر دیا ہے جو اس نے نقل کے بلا واسطہ ادراک پر کئے ہیں۔

پیراں کی نہایت اہم تصانیف اس کی وفات کے بعد شائع ہوئیں وہ بہت

عرصہ تک ایک بڑی تصنیف میں مصروف رہا جس میں وہ اپنی تمام نفسیاتی تحقیقات کو جمع کرنا چاہتا تھا لیکن سیاسی امور کے اشتغال کی وجہ سے وہ چھپنے کے لئے تیار نہ ہو سکی اس نے بعد ازاں اس تیار شدہ خاکے کو الگ کر کے ایک جدید مجموعہ مضامین تیار کرنا شروع کیا۔ ان دونوں کتابوں کو ناوٹیلے (Naville) نے ۱۸۵۹ء میں شائع کیا (Oeuvres inedites de M. de Biran)۔ اپنی تصنیف کے اصلی خاکے کو الگ کر دینے کی وجہ یہ تھی کہ وہ اپنے پہلے مشاہدہ باطن کے مقابلے میں اب عمیق تر ذہنی سطح پر پہنچ گیا تھا۔ اب تک اس نے اپنے بیان کو ان امواج تک محدود رکھا تھا جو تاثر کے سرچشمے سے پیدا ہو کر عام باطنی زندگی پر پھیل جاتی ہیں اور ان کے مقابلے میں اس قوت کے شعور کو پیش کیا تھا جس کے ذریعے سے انا انفعالی اور غیر ارادی عناصر پر غالب آنے کی کوشش کرتا ہے۔ روایتیں کے انداز میں وہ اس شعور قوت کو خارجی اور باطنی ہیجانات سے پناہ گزین ہونے کا مقام سمجھتا تھا لیکن آخر میں یہ جائے پناہ اس کے کام نہ آئی۔ باطنی اور خارجی عالم کے اضطراب سے اس کی اس طرح بھی کافی حفاظت نہ ہوئی اس کو ایک سہارے کی ضرورت محسوس ہوئی جو علی الاطلاق ثابت اور قائم ہو وہ اپنے میں کسی ایسی ہستی کے حوالے کرنا چاہتا تھا جو حیاتی تاثر کی کیفیتوں سے بالاتر ہو جو روح کی ناقص فعلیت سے الگ ہونے کے باوجود خارج سے نہیں بلکہ باطن ہی سے ابھرے۔ وہ کانٹ کے عین اور منظر کے فرق سے کام لیتا ہے اور اپنے ثابت نقطے کو عالم مظاہر سے باہر قائم کرنا چاہتا ہے۔ یہاں پر وہ تصوف کے اساسی افکار میں پناہ لیتا ہے جن کو اس نے خود اپنے ذاتی تجربے سے حاصل کیا تھا پہلے وہ کونڈلک اور کابانی کے ساتھ ساتھ ڈیکارٹ اور لائبنٹز کا بھی مطالعہ کرتا تھا لیکن ان کی بجائے اس نے یوحنا کی انجیل (De Imitatione) راہ اتباع مسیح اور فیلیو کی کتابوں کو دیکھنا شروع کیا۔ بیراں کا دین کسی معین مذہب کے مطابق صورت پذیر نہ ہوا لیکن وہ اپنے اس عقیدے میں راسخ تھا کہ مذہبی تاثر خارج سے پیدا نہیں ہو سکتا یہ لازماً غیر ارادی طور پر پیدا ہوتا ہے اور اس کے زیر اثر وہ تخیل و قضا بھی غیر ارادی

طور پر پیدا ہوتی ہیں جن کے ذریعے سے روح سرمدیت اور لامحدودیت کے تصورات کو ادا کرتی ہے۔ مذہب ایمان سے بڑھکر ایک تاثر ہے اور ایمان اس تاثر کے ماتحت پیدا ہوتا ہے۔ روحانی فعلیت کا کام یہ ہے کہ اعلیٰ تر اور حقیقی روحانی زندگی کا احساس پیدا کرے جو عقل دارانہ کی زندگی سے الگ ہے اور موخر الذکر حیاتی تاثر سے الگ ہے۔ ہیراں اس اعلیٰ زندگی کو ذوق و وجد کی صوفیانہ زندگی بھی کہتا ہے۔ یہ روح کی اعلیٰ ترین منزل ترقی ہے کیونکہ اس کے اندر وہ ناحۃ مقدورہ اعلیٰ ترین معروض کے ساتھ یک ذات ہو جاتی ہے

اور اپنے ماخذ کی طرف واپس ہوتی ہو (Oeuvres inedites III. pp. 541, 521)

لیکن ہیراں کے روزنامے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا نفسیاتی مشاہدے اور تفکر کا شوق تصوف کی وجہ سے کم نہیں ہوا۔ وہ بار بار اس مسئلے پر بحث کرتا ہے کہ نفسیات کی تعلیمی توجیہات کہاں تک ہماری نہایت درجہ باطنی اور اعلیٰ ترین کیفیتوں پر صادق آتی ہیں بعض اوقات وہ کہتا ہے کہ جو لوگ ہر شے کی اسباب فطرت سے توجیہ کرتا چاہتے ہیں ان کو ضرور کبھی نہ کبھی اس سوال سے دوچار ہونا پڑتا ہے کہ کیا یہ ممکن نہیں کہ سکون و وجدان کی اعلیٰ ترین حالت جن میں روح براہ راست الہی اثرات سے متاثر ہوتی ہے عضوی میلانات ہی کی فعلیت کا نتیجہ ہو اگر یہ صحیح ہے تو عضوی کیفیتوں کے بدلنے کے ساتھ اس آئندہ کو بھی اضطراب سے تبدیل ہو جانا چاہئے بعض اوقات وہ اس کو یقینی علم کے طور پر بیان کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے کہ روح کے اندر حسن و کمال اور عظمت و سرمدیت کا جو تصور یا تاثر ہے وہ خود اس کے اندر سے پیدا نہیں ہو سکتا۔ اخلاقی و دینی حقائق کا ماخذ نفسیاتی حقائق سے الگ ہے۔ روزنامے کے آخری صفحوں پر پھر اس مسئلے کی تفصیلی تحقیق پائی جاتی ہے کہ کس طرح ہمارے سوچے اور تاثرات پر توجہ مرکز کرنے کی قابلیت ہمارے باطن کے فعلی اور انفعالی پہلوؤں کے مسلسل تعامل سے ہم کو درجہ تسلیم کے لئے تیار کر سکتی ہے۔ اس کے بعد وہ دریافت کرتا ہے کہ یہ معلوم کرنا کس طرح ممکن ہو سکتا ہے کہ کونسی چیز اس سعی تمرکز و توجہ سے ہماری اپنی روح میں سے ابھری ہے اور

کوئی بات الہی قوتوں کے اثر کا نتیجہ ہے۔ پیراں اس عقیدے میں استوار رہتا ہے کہ اگر ہم قلب صداقت تک پہنچنے کی کوشش کریں تو صداقت ہمارے قلب میں داخل ہونے کی کوشش کرے گی۔

اس کی تصانیف کی اشاعت سے پہلے جن میں سے اکثر اس کی وفات کے بعد شائع ہوئیں، بہت کم لوگ ان سے واقف تھے۔ ان چند لوگوں میں سے ایک مشہور طبیعی امپیر بھی تھا (Ampère) (۱۸۳۶-۱۸۷۵)۔ ان دونوں میں بالمشافہہ اور تحریر کے ذریعے بھی بہت گرم تبادلہ خیالات جاری رہتا تھا۔ امپیر اس خیال میں اس سے متفق تھا کہ انہیں براہ راست قوت کا احساس فلسفے کا نقطہ آغاز ہے اس نکتے کی نسبت امپیر اپنے دوست کی اولیت کا قائل تھا۔ لیکن پیراں تمام عمر اس نکتے ہی کے گرد گھومتا رہا اور امپیر نے اس کی نسبت ایک مکمل نفسیاتی اور عملیاتی نظریہ کی کوشش کی۔ فلسفیانہ تحقیقات میں اس کو بہت اہمیت تھی۔ اور وہ فطری سائنس اور ریاضیات کے علاوہ فلسفے پر بھی درس دیتا تھا۔ اورسٹڈ (Ørsted) کے برقی مقناطیس کے انکشاف سے اس نے وہ سلسلہ تحقیقات شروع کیا جس کی وجہ سے اس کا نام اس قدر مشہور ہے لیکن اس نے اپنے پرانے شوق کو نہیں چھوڑا اور عمر کے آخری حصے میں وہ محیط علوم کے تیار کرنے اور اصطلاحات علوم میں ہمک رہا جس کا نتیجہ اس کی تصنیف (Essai sur la philosophie des sciences) ہے جس کے اندر نفسیات اور فلسفے پر اس کے نہایت دلچسپ افکار مندرج ہیں۔ پیراں سے اس کی مراسلت اور ایک رسالے کے کچھ حصے بعد میں شائع ہوئے کس کے بیٹے نے اس پر مہر لکھی (Philosophie des deux Ampère)۔ لیکن بیٹے کا فلسفہ اس میں نہ ہونے کے برابر ہے۔

امپیر کا جہتیت فلسفی بیان ہے اسی قسم کا رشتہ تھا جیسا کہ جہتیت طبیعی اس کا اورسٹڈ سے تھا اس کو خیال ہوا کہ اورسٹڈ کا انکشاف ایک عام تر قانون کی مثال ہے اور اس نے اس قانون کو ریاضیاتی اور تجربی طریقہ سے ثابت کیا برقی مقناطیس کو اس نے برقی توانیانا کا نظریہ بنا دیا برقی رو کے مقناطیس سوئی پر اثر سے اس نے برقی موجوں کا باہمی اثر دریافت کیا۔



اور یہ بھی معلوم کیا کہ برقی موجوں پر زمین کا کیا اثر ہوتا ہے اسی طرح سے ہیرا نے شعور کے فعلی اور انفعالی پہلو کی باہمی نسبت کے متعلق جو کچھ بیان کیا اس سے امپیر نے دو سمتوں میں تحقیق کی ایک تو یہ کہ کس طرح غیر ارادی طور پر شعوری فعلیت سے الگ ہمارے احساسات اور تصورات کا اختلاف ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ کائنات کا حکمی علم کس طرح ملکات نفس کے شعوری استعمال سے پیدا ہوتا ہے۔ پہلی تحقیق سے اس نے اختلاف تصورات کی نفسیات میں اور دوسری تحقیق سے اس نے علمیات میں پیش یہاں اضافہ کیا۔

امپیر نفسیات میں انگریزی امتلا فین کا طریقہ استعمال کرتا ہے۔ ہیراں اور دیگر فرانسیسی ماہرین نفسیات کی طرح وہ اس برقیانیت نہیں کرتا کہ نفسی اعمال کو فقط بیان کر دیا جائے وہ اس کی توجیہ کی بھی کوشش کرتا ہے کہ کس طرح بسیط عناصر کے اختلاف و امتزاج سے ملطف شعوری مظاہر پیدا ہوتے ہیں۔ اسی طرح کا امتزاج احساس رنگ اور احساس مزاحمت میں پیدا ہو جاتا ہے اور یہ احساسات ایک دوسرے سے اس قدر مدغم ہو جاتے ہیں کہ ہم ان کو بسیط اور اصلی احساسات سمجھنے لگتے ہیں۔ تحلیل کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کا امتزاج واقع ہو رہے اور ہماری غیر ارادی فعلیت اور اس کے مقابل کی مزاحمت نے اس میں بہت اہم حصہ لیا ہے۔ شناخت بھی امتزاج کی ایک مثال ہے جس میں ایک معروض کا موجودہ ادراک اس کے پہلے ادراک کے احیاء سے مل جاتا ہے۔ امپیر اسی عمل امتزاج کی ایک اور مثال دیتا ہے کہ اگر موسیقی کو سنتے ہوئے سامع کے سامنے گانا لکھا ہوا بھی موجود ہو تو اس کو نغمے کے الفاظ بہت صاف طور پر سنائی دیتے ہیں لیکن اگر الفاظ اس کی نظر کے سامنے نہ ہوں تو وہ ان کو سن بھی نہیں سکتا۔ الفاظ کی تحریر اور ان کی آواز ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ اسی قسم کی توجیہات سے امپیر کے درس بہت دلکش ہو جاتے تھے۔

فعلیت نفس کے بلاد اسطہ شعور کے انداز جس کو اساسی امر سمجھنے میں امپیر اور ہیراں دو نون متفق تھے امپیر ایک امتیاز قائم کرتا ہے جس کو ہیراں بھی تسلیم نہ کرتا۔ وہ شعور ذات اور عضلاتی احساس میں فرق کرتا ہے اور موخر الذکر احساس

ہم کو اس وقت بھی ہوتا ہے جب کوئی دوسرا شخص ہمارے ہاتھ پاؤں ہلاتا ہے۔  
جیسے میں خود اپنے جسم کو حرکت دیتا ہوں تو اس کی علت شعور ذات میں ہوتی ہے  
جس کا معلول عضلاتی احساس میں پیدا ہوتا ہے چونکہ مجھ میں عضلاتی احساس  
دوسرا شخص بھی پیدا کر سکتا ہے اسی لئے مجھ کو یہ علم ہوتا ہے کہ بعض اوقات میں  
خود اسی کی علت ہوتا ہوں اس تجربے میں ربط تعلیل مجھ پر واضح ہو جاتا ہے۔  
اس کا براہ راست علم مجھے اپنی فعلیت میں ہوتا ہے اس کے بعد میں تمام فعلیت  
کو اس کی مماثلت سے تصور کرتا ہوں۔ اسپیر کے نزدیک بلا واسطہ شعور کے  
ساتھ ساتھ ہم اضافات کا ملکہ بھی کام کرتا ہے جو اصل ملکہ علم ہے۔ اس ملکہ کے  
ذریعے ہم علت اور معلول کی اضافت کو اور ذاتی و مکانی تعینات کو جانتے  
ہیں اسی ملکہ کی وجہ سے ہمارا علم محض مظاہر سے زیادہ ہوتا ہے اگرچہ اسپیر کو اس کا  
پورا یقین ہے کہ جو کچھ ہم پر ظاہر ہوتا ہے وہ فقط ایک منظر ہے لیکن وہ اس کا بھی  
پوری طرح قائل ہے کہ وہ اضافات جو مظاہر کے درمیان پائے جاتے ہیں  
اور ان کی کیفی فطرت پر منحصر نہیں ہیں بلکہ الاطلاق صحیح ہیں یعنی ذات سے سرزد ہوتے  
ہیں محض صفت کے تصورات جو تقابل و تجرید سے قطع کئے جاتے ہیں  
صفات حسیہ سے زیادہ صحت نہیں رکھتے۔ لیکن وہ تصورات جو خالص اضافات  
و روابط کو ظاہر کرتے ہیں مثلاً علت عدد زمان اور مکان بلکہ الاطلاق صحیح ہیں اور  
ان کا کام دیتے ہیں جس کو عبور کر کے ہمارا علم مظاہر سے ذات کی طرف جاتا ہے۔  
اس نکتے کی نسبت اسپیر کانت کا قطعی مخالف ہے حالانکہ وہ اور باتوں میں اس  
کا بڑا مداح ہے اسی طرح وہ ریڈ (Reid) کا بھی مخالف ہے جو خارجی حقیقت  
کے بلا واسطہ ادراک کا قائل ہے۔ اسپیر کا خیال ہے کہ ریڈ اپنے اس نظریہ میں  
محض ہی احساس کو انتظامی احساس کے ساتھ خلط ملط کر دیتا ہے حقیقت ذات  
ہم پر فقط انتاج سے منکشف ہوتی ہے اور وہ بھی مفروضہ کی صورت میں (رامادہ  
علت اور تمامات حسیہ روح ہمارے اعمال کی علت اور خدا تمام اشیاء کی علت ہم  
براہ راست ہم کو فقط مظاہر کا ادراک ہوتا ہے لیکن مظاہر کے غیر کیفی اضافات  
یعن ذات (Noumena) کی نسبت صحیح ہیں۔ اضافات سے اسپیر کی مراد تقریباً

وہی ہے جو بولی اور لوک کے ہاں اولی صفات ہیں۔ اس مسئلے کی نسبت میرا پہلے ریڈ کے ہم خیال ہونے کی طرف مائل تھا۔ لیکن جب اس کے فلسفی دوست نے اس کو فلسفہ کا لٹ کے مطالعہ کی طرف راغب کیا تو وہ اپیر کی خواہش سے بھی زیادہ کاٹھی ہو گیا۔ اپیر کے نظریہ اضافات کے خلاف اس نے یہ اعتراض کیا کہ شعور و فعلیت ذات سے خارجی علتوں کے وجود کی طرف عبور کرنے میں بہت مشکلات ہیں۔ میرا کے نزدیک یہ ایک ایسی ہی تعلیم ہے جس پر کوئی تحلیل یا استقرائ نہیں باندھ سکتا اس امر سے کہ میں اپنی انفعالی کیفیات انا کی علت نہیں ہوں یہ نتیجہ بالیق لاہم نہیں آتا کہ ضرور کوئی علت ہے جو ہر اس شے کو پیدا کرتی ہے جس کو میں پیدا نہیں کرتا ہم خود علتیں ہیں اس لئے قدرتی طور پر ہم دیگر اشیا کو بھی علتیں فرض کرتے ہیں لیکن یہ کوئی ثبوت نہیں ہے۔ جب اپیر یہ کہتا ہے کہ اضافات کی مطلق صحت اس امر سے ثابت ہوتی ہے کہ ہم اپنے نظریہ اضافات سے جو نتائج اخذ کرتے ہیں وہ تجربے سے تصدیق پاتے ہیں تو میرا اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ ہر کوئی نتائج ہم کو یہ یقین دلا سکتا ہے کہ روابط مظاہر کی صورتیں اطمینان اشیا میں پائی جاتی ہیں یا ان کا وجود فقط نفس مد رکہ میں ہے کیا اس مسئلے پر جو تفکر سے لازماً پیدا ہوتا ہے خارجی تجربہ کوئی روشنی ڈال سکتا ہے کیا مظاہر کے لئے یہ دونوں امکانات برابر موزوں نہیں ہیں۔ اپیر کا نظریہ اضافات اس سلسلہ کا مکملی بخش جواب کہاں سے لاتا۔

اپنے نظریہ عالم میں اپیر کا ریٹیزی ہے وہ علوم کی تقسیم کو نبات اور ذہنیات میں کرتا ہے۔ ذہنیات کا مطالعہ کو نبات کے بعد ہونا چاہئے کیونکہ علم کائنات کے حصول میں انسانی ملکات کا استعمال اور علم بھی حاصل ہوتا ہے اور ان ملکات کی ناہمیت پر روشنی پڑتی ہے اس سے کائنات اور انسان کی طبیعی فطرت کی نسبت معلومات حاصل ہوتے ہیں جن سے اس کے عقلی اور اخلاقی ملکات کے سمجھنے میں بہت مدد ملتی ہے۔ اپیر کی تقسیم علوم تفصیلات میں بہت پیچیدہ ہو جاتی ہے اور سادگی و وضاحت میں اگست کو انت سے کم درجے کی ہے جو قریباً اسی زمانے میں شائع ہوئی ایکسٹین (Essai sur la philosophie de sciences)

میں بعض نہایت عجیب بیانات ملتے ہیں اور اگر وہ صرف تقسیم تک نہ رہ جاتا اور اپنی خواہش کے مطابق فکر کے مختلف شعبوں کی نسبت اسالیب تحقیق اور حقائق و مسائل بھی بیان کرتا تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اس درجے کا مفکر و محقق کو نت کے نظام کے مقابل ایک نہایت اچھی چیز چھوڑ جاتا۔ قریباً اسپیر اور کو نت ہی کے زمانے میں ایک ریاضی دان عورت (Sophie Germain) سونی گرین اس تحقیق میں مصروف تھی کہ انسان کی طبیعت کے معیار صداقت کے مطابق علوم کا تدریجی ارتقا کیا ہے وہ صاف طور پر کانٹ کے زیر اثر معلوم ہوتی ہے وہ کہتی ہے کہ وحدت نظام اور یاتری ربط ہمارے شعور کا فطری اقتضا ہے۔ یہ تقاضا علمی تحقیقات ہی میں نہیں بلکہ اخلاقی اور جمالی زندگی میں بھی ہماری رہنمائی کرتا ہے اپنی فلسفیانہ تصنیف میں اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ سائنس اخلاق اور فن میں انداز صداقت ایک ہی ہے۔ اس تصنیف کا عنوان مفصلہ ذیل ہے۔

(Considérations générales sur l'état des sciences et des

lettres aux différentes époques de leur culture) - پہلے ۱۸۳۳ء

میں اور اس کے بعد ۱۸۳۷ء میں شائع ہوئی۔ صداقت کا ایک ہی انداز ہے اخلاق سائنس ادب اور فن میں ہم وحدت نظام اور ایک ہی کل کے اجزاء کا تناسب تلاش کرتے ہیں۔ اصول تفہیم بھی اس عام اصول کی ایک مخصوص صورت ہے۔ اصول تفہیم کا اطلاق ہم وہاں کرتے ہیں جہاں معروض زیر تحقیق کی کلیت ہمارے سامنے نہیں ہوتی۔ ہم ایک جز کو دیکھتے ہیں اور پوچھتے ہیں کہ یہ کس کل کا جز ہے وحدت اور کلیت کے تقاضے سے بڑے بڑے بلند آہنگ نظامات پیدا ہوئے ہیں۔ اور اسی تقاضے سے کائنات کی توجہ کے لئے مقبوضانہ علتوں کے قیاسات قائم کئے گئے اور بے اصول تفہیم سے کام لیا گیا لیکن بہت سے صحیح تصورات بھی اسی تقاضے نے پیدا کئے ہیں اور علوم کی ترقی اس تقاضے کی شدت کی نسبت سے ہوتی ہے۔ سائنس کی تاریخ کی وحدت کا مدار بھی اسی پر ہے لیکن رفتہ رفتہ انسان نظامات سے منہ پھیر کر اسالیب تحقیق کی طرف رجوع کرتا ہے اور کیا اور کیوں کی بجائے یہ پوچھنے لگتا ہے کہ کیسا ہے اور کس قدر ہے۔

تخیل کے تون سے عالم کی تعمیر کرنے کی بجائے وہ حقیقی روابطِ اشیا کا مطالعہ کرنا سیکھتا ہے جب اس طرح سے وہ اس وحدت سے آشنا ہو جائیگا جو تمام اشیاء میں جاری و ساری ہے تو اس کے خیال کو وہ تمام کچھ جو انتقاد ہی تحقیق نے اس سے چھین لیا تھا زیادہ بہتر اور استوار صورت میں واپس لے جائے گا۔

جب بیران اور امپیر کی فلسفیانہ تحقیقات فکر کو کوئی نڈلک کے مروجہ فلسفے سے باہر لے جا رہی تھی اسی زمانے میں روبیر کولار (Royer Collard) اور کوزل (Cousin) اس کو فلسفیانہ درس و تدریس سے خارج کر رہے تھے۔ کولار نے سوربون میں اپنے درسوں میں ریڈ کے فلسفے کو مستند بنا دیا۔ کولار نے اسکول اسکول کے انداز کی نفسیاتی تحقیق پر بہت زور دیا اور متصورین کی محدود تحلیل اور تنگ خیالات کے مقابلے میں حلقی اور راک اور بلا واسطہ اخلاقی یقین کو نہایت درجہ اہمیت دی یہ تیار راستہ مسائل کی وضاحت کے لئے موزوں نہیں تھا اس میں اکثر اوقات استدلال کی بجائے عقل عام یا عقل سلیم سے مراد لیا جاتا تھا لیکن فکر کو ایک جدید سمت مل گئی اور لوگوں کی آنکھیں ذہنی زندگی کے ایک ایسے پہلو کی طرف اٹھیں جس کو مروجہ فلسفے نے پس پشت ڈال دیا تھا۔ کولار کی جاذب شخصیت نے اس کے فلسفے میں خاص اثر پیدا کر دیا اس کا جانشین کوزل (۱۸۶۷-۱۸۹۲) ایک جوشیلا مقرر تھا اور نوجوان طبقے پر اثر ڈالنے میں بدھوٹے رکھتا تھا۔ وہ خود نوجوان تھا اور دوسرے نوجوانوں کے ساتھ توقع رکھتا تھا کہ فوجی استبداد کے زوال اور آزاد دستور حکومت کے ساتھ فرانس میں ایک شاندار علمی دور کا آغاز ہو گا اس کے درس تاریخی انداز رکھتے تھے اس نے تاریخ فلسفہ کو فرانس کے تعلیمی نصاب میں داخل کیا اپنے فلسفیانہ خیالات اس نے کچھ اسکول اسکول اور کولار سے حاصل کئے اور کچھ بیران اور امپیر سے جن کی فلسفیانہ مجلسوں میں وہ بھی شریک ہوتا تھا۔ بیران کو معلوم تھا کہ کوزل اس کے مخصوص دائرہ تحقیق میں مداخلت کر رہا ہے لیکن وہ مطمئن تھا کہ اس طرح سے کوزل طبع کو اس نفسیاتی تصنیف کے قبول کرنے کے لئے تیار کر رہا ہے جس کے مشائخ

کرنے کا وہ ارادہ رکھتا تھا لیکن جو بد قسمتی سے ایران کی وفات کے آئیں برس بد شگ  
شائع نہ ہو سکی۔ کوزاں ریڈ کے حقیقت مطلقہ کے بلا واسطہ ادراک کے نظریہ کو بریں  
کے نظریہ شعور فعلیت خود ہی اور امیر کی تعلیم ایضا وفات مطلقہ کے ساتھ ملا کر پیش کرتا  
ہے۔ اس کے بعد اس نے شیلنگ اور ہیگل کا عقل مطلق کا نظریہ بھی اس کے ساتھ  
شامل کر لیا بعد کا نئی فلسفے کا علم اس نے سرسری طور پر (Madame de Stael)  
ما دام وائسٹائل کی تصنیف (De l'Allemagne) سے حاصل کیا اور اس کے بعد  
المانی آئینی فلسفے سے اس نے جرمنی میں سفر کرتے ہوئے واقفیت حاصل کی کوزاں  
کا فلسفہ انتخابیت کے انداز کا تھا وہ مختلف نظامات سے ان انکار کو لے لیتا تھا  
جس کی وہ اپنے نزدیک مستقل قیمت سمجھتا تھا اس کا اصول تھا کہ ہر نظام بذات خود  
ناقص ہے لیکن کوئی نظام فکر مطلقاً غلط نہیں۔ اس انتخاب میں کوزاں کا معیار پہلے  
ریڈ اور بریں کے رپرائز نفسیاتی ادراک تھا اس کے بعد شیلنگ اور ہیگل کی عقل  
مطلق کی تعلیم آخر میں ۱۸۳۰ء کے انقلاب کے بعد جب سرکاری طور پر فرانس کی تمام  
فلسفیانہ تعلیم اس کے ماتحت ہو گئی تو فطری مذہب کے اساسی نظریات اور  
کارٹیزیرو حیت کو اس نے معیار انتخاب قرار دیا۔ فلسفے کی عقلی کے آغاز کی  
جراثیم اور جوش اس کے تاریخی مطالعہ اور سرکاری عہدے سے ٹھنڈا پڑ گیا۔  
ریناں کوزاں کی وفات کے بہت عرصہ بعد بھی تہ دل سے اپنے تئیں افسوس کا  
رہن منت سمجھتا تھا تاہم وہ اس امر کی ایک نمایاں مثال سمجھتا تھا کہ کمال فتح  
حاصل کرنا فلسفے کے لئے مفید ثابت نہیں ہوتا لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ فتح محض ظاہری  
اور عارضی تھی۔ نپولین نے کولار کا خیر مقدم کیا تھا لیکن جولائی میں جو شاہی حکومت  
قائم ہوئی اس نے کوزاں کا تختہ الٹ دیا۔

کوزاں کی نہایت اہم تصنیف (Du Vrai du beau du bien)  
”حق حسن و خیر“ ہے یہ ان خطبوں کا مجموعہ ہے جو ۱۸۱۰ء میں پڑھے گئے ہیں برس  
بعد گامی نے ان کو اصل شکل میں شائع کر دیا لیکن بعد کی ایڈیشنوں میں کوزاں نے  
خود ان کو جا بجا بدل دیا کیونکہ عالم شباب کی کفر گوئیاں اب اس کو نامناسب  
مسلم ہوتی تھیں۔ یہی تصنیف تھی جس سے ریناں بے حد متاثر ہوا کوزاں کے خیالات

(Fragments philosophiques) کی پانچ جلدوں کے دیباچوں سے بھی لے سکتے ہیں جن میں اس نے تاریخ فلسفہ کے مضامین پر بحث کی ہے۔ پہلی جلد کے دیباچے میں وہ اپنی اختصاصی تعلیم غیر شخصی عقل کی نسبت پیش کرتا ہے جو ریڈ اپیر اور شایانک کی تعلیم سے مرکب ہے۔ اس کو یقین تھا کہ نفسیاتی طریقے اور عمیق مطالعہ باطن سے وہ ایسی حقیقت تک پہنچ گیا ہے جہاں تک کہ کانٹ بھی نہیں پہنچا تھا اس مقام پر لازمی اصولوں کی نفسیت اور اضافیت غائب ہو جاتی ہے اور اس صداقت کا غیر ارادی ادراک ہوتا ہے جو تمام منطقی فکر کی اساس ہے اور تمام لازمی تصورات منکشف ہوتے ہیں عقل اسی وقت نفسی معلوم ہوتی ہے جب اس کو فکر کا معروض بنایا جائے ورنہ بذات خود وہ ایک ایسا نور ہے جو تمام شخصی امتیازات سے بالاتر ہے اور ایک وحی کلی ہے جس سے تمام انسانوں کے سینے مستنیر ہیں۔

کوزاں اپنی تعمیر فکر کو نفسیاتی مشاہدے پر قائم کرنا چاہتا تھا لیکن وہ بہت جلد خطابت اور میل کے پروں سے پرواز کرنے لگا۔ ٹھیوڈور ریڈ فرے کی نفسیاتی تحقیق اس سے زیادہ قوی اور پائدار تھی یہ صحیح ہے کہ اس نے مطالعہ باطن کے حقوق میں میلانہ کیب اور نفسیاتی علم کے دیگر ذرائع کو نظر انداز کیا، علاوہ اس خالص روحی انداز سے نفسیات اور اعضیات کو ایک دوسرے سے بالکل غیر متعلق قرار دیا لیکن اس کے تمام سلسلہ تحقیقات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا اصلی مقصد یہ تھا کہ دریافت کرے کہ ایک طرف مشاہدہ نفس اور دوسری طرف فطری سائنس اور فلسفیانہ تفکر کا پس میں کیا تعلق ہے وہ کوزاں کی طرح غلیجوں کے اوپر ہوائی پل باندھنے کی کوشش نہیں کرتا تھا اس کا فلسفہ اس کے ذاتی اقتضا کے طبیعت سے پیدا ہوا کہ علم میں وضاحت ہونی چاہئے اور بڑی کشمکش کے بعد اس کو یقین ہو گیا کہ دنیا کی تصورات سے اس کو کچھ حاصل نہیں ہو سکتا اگرچہ اس کے خیالات میں شخصی غرض بہت نمایاں معلوم ہوتی ہے لیکن اس غرض کی وجہ سے اس نے اپنے تقاضوں کو کم نہیں کیا کسی ایسے حل کو قبول نہیں کیا جس سے اس کو پوری ذہنی تسلی نہ ہو اگر کوئی مسئلہ اس کو لایحل معلوم ہو تو وہ اس پر رگ بینا بہتر سمجھتا تھا۔ وہ اپنے

ایک خطبے میں کہتا ہے کہ ”سوچنے والا شخص دو ہی طریقوں سے اطمینان قلب اور یقین روح حاصل کر سکتا ہے ایک یہ کہ انسان جن مسائل کو اہم سمجھتا ہے ان کی نسبت اس کو یقین ہو کہ وہ ان کی صحیح حقیقت سے آگاہ ہے اور دوسرا یہ کہ اس کو صاف طور پر یہ احساس ہو کہ یہ حقیقت ناقابل حصول ہے اور اس کی وجہ سے آگاہ ہو چو نکہ چار مشاہدہ محدود ہے اس لئے جو نتائج ہم اس سے اخذ کریں وہ بھی لازماً محدود ہونگے سائنس کا ایک افق اور ایک حد بصر ہے اور اس کا کام یہ ہے کہ اس کا یقین کرے اس سرحد پر اس کو چاہئے کہ شاعری کو خوشی سے آگے جانے کی اجازت دے۔ لیکن خود آگے قدم نہ بڑھائے نوع انسان کے لئے تلاش حقیقت اگر اس کا فرض ہے تو وہ فرض بہترین طور پر اسی طرح پورا ہو سکتا ہے کہ وہ اس حد سے آگے پروا نہ کرے۔ نوع انسان نے اکثر اس سے تکلیف اٹھائی ہے کہ ناقابل حصول صداقت کے لئے کوشش کی ہے اور اس کے حصول کی امید رکھی ہے۔ یو فرائے کی شخصیت فرانسیسی فلسفے کی تاریخ میں بہت دھچپ ہے نہ اس لئے کہ اس نے مسائل کو تفصیلی طور پر حل کیا بلکہ اس لئے کہ نہایت مردانگی سے ان سے دو چار ہوا جس حد تک کہ وہ کسی معین نتائج تک پہنچا وہ کو زوال کی انتہا بیت کی سمت میں ہیں۔ ایتیس برس کی عمر میں لکھے ہوئے ایک رسالے میں وہ فرانسیسی فلسفے کے مستقبل کی نسبت بڑی امیدوں کا اظہار کرتا ہے۔ اب جب کہ اس نے کوئٹلک کی کورانہ تقلید چھوڑ دی ہے وہ حقیقت کو ہر سمت میں تلاش کرتا ہے اور انسانی فطرت کے مطالبے میں منہمک ہے جو اہل فلسفیانہ حقیقت ہے۔ کیا وجہ ہے کہ وہ اب تمام نظامات میں پیمان صلح قائم کرنے میں کامیاب نہ ہو؟ اس صلح نامے پر شاید پیرس ہی میں دستخط ہواں! انسانیت صداقت کے مسکن ایسی ایسی جگہوں پر ہیں جن کا انتخابیت کو کوئی علم نہیں اور انسانی فطرت اس قدر وسیع ہے کہ کسی انتخابی حدود میں محدود نہیں ہو سکتی خواہ وہ یو فرائے کے طرح نہایت نیک نیتی سے قائم کر وہ کیوں نہ ہوں۔ فلسفے کے اندر پیمان صلح کا زمانہ ابھی بہت دور ہے۔



## (ج) اجتماعیت

دامرون (Damiron) نے جو کوزاں کا ایک شاگرد تھا سترہویں صدی کے فرانسیسی فلسفے پر ایک کتاب شائع کی جس میں اس نے اجتماعیت کو ایک اعلیٰ نزہت اور کوڑا لک اور دنیایت کے اسکولوں کے مابین صحیح اعتدال کا راستہ قرار دیا۔ بیراں اور لیسیر کے قیمتی اور طبع زاد افکار ابھی شائع نہیں ہوئے تھے لیکن اسی سال اس کتاب کے دوسرے ایڈیشن میں ال کوں سیمون (Saint-Simon) اور گت کونت (Comte) کے تصورات پر نظر ڈال کر پڑھی اگرچہ وہ اقبال کرتا ہے کہ وہ ان کے مفہوم کو اچھی طرح نہیں سمجھا۔ اس وقت تک کونت کی ابتدائی تصانیف ہی شائع ہوئی تھیں لیکن سیمون کا دور دورہ ختم ہو چکا تھا اور وہ بیچ بویا جا چکا تھا جس سے جدید اجتماعیت اور ایجا بیت پیدا ہوئی۔

تین سیمون اتنا فلسفی نہیں تھا جتنا کہ ایک صحیفہ نگار اور مصلح معاشرت تھا۔ تاریخ فلسفہ میں اس کی اہمیت یہ ہے کہ اس کو یورپیتین تھا کہ جدید نظام جماعت اسی وقت ممکن ہو سکتا ہے جب کہ ایک جدید نظریہ کائنات عام طور پر قبول کیا جائے اس کے ساتھ ہی وہ اس عقیدے میں بھی راسخ تھا کہ جدید نظریہ کائنات فقط سائنس کی بنا پر تعمیر ہو سکتا ہے۔ اس نے خود سائنس کی تعلیم حاصل نہیں کی جو انی میں اس نے شمالی امریکہ کی جنگ تربیت میں بڑی بہادری سے حصہ لیا اس کے بعد وہ صنعتی کاروبار میں پڑ گیا جب انقلاب نے اس کو امیر سلطنت کے مرتبے سے محروم کر دیا تو اس نے جامہ دلوں کی خرید و فروخت بڑے پیمانے پر شروع کی ایام قہر میں اس کو قید خانے میں ڈال دیا گیا جہاں سے روپیر کے زوال نے اسے چھڑایا جب تک اس کے پاس دولت رہی وہ اس کو شان و شوکت کی زندگی کے علاوہ علمی اور معاشرتی اصلاح کی تیاری میں صرف کرتا رہا جو پہلے سے اس کے ذہن میں تھی۔ محیط العلوم کی تیاری کے لئے اس نے جامعۃ الفنون (Polytechnic) اور مدرسہ طبیہ سے ماہرین سائنس کو اپنے گرد جمع کیا جب اس پر افلاس طاری ہوا اس وقت بھی اس نے ایک لمحہ کے لئے اپنی تجویزوں کو خیر باد نہیں کہا بلکہ اور زیادہ سرگرمی سے کوشاں رہا۔ خاص آدمیوں کو اپنے

گرد جمع کرنے اور ان سے کام لینے کا غیر معمولی لگاؤ اس میں موجود تھا۔ اگستین تیری اور  
اگست کوئٹ دو ٹھیک زمانے میں اس کے معتمد اور معاون کار تھے اور نئی راہیں  
اختیار کرنے سے پہلے بڑے فخر سے اپنے تئیں اس کا شاگرد کہتے تھے۔ شروع میں  
ایک محیط العلوم کی تیاری اس کے نزدیک نہایت ضروری کام تھا کیونکہ اس قسم  
کی بنیاد کے بغیر ایک جدید کتاب سوال و جواب تیار نہیں ہو سکتی لیکن ۱۵۰۱ء  
کے انقلابات کے بعد اس کو یہ ممکن معلوم ہوا کہ انسانی جماعت کی تعلیم براہ راست  
کی جائے۔ اس جدید تنظیم کی امتیازی خصوصیت یہ تھی کہ صنفی اور معیشتی تعلقات کو خاص  
اہمیت دی جائے اور انظم حکومت کو ان اغراض کے تحت میں ڈھالا جائے۔ امر  
اور مقننوں کی جگہ بڑے بڑے کاروباری لوگ اور سائنس دان جماعت کی رہنمائی  
کریں اور اس نئے انتظام کی غایت یہ ہو کہ مزدور جماعت کی ذہنی اور معاشرتی ترقی  
ہو جس پر سب سے زیادہ مصیبت ہے۔ فرانس کی شاہی بحالی (Restoration) کے  
بعد لوگ دستوری اور مجلسی کشمکش میں اور سب چیزوں کو بھول گئے لیکن سیموں معاشرتی  
احیاء کی ضرورت پر زور دیتا رہا۔ اس کا خیال تھا کہ حکومت کی خارجی صورت سے  
کچھ زیادہ فرق نہیں پڑتا اور حکومت ہر حالت میں ایک مجبوری کی مصیبت ہے۔ اس  
نئے نظام کا اصول ہدایت جو پہلے سیموں کے ذہن میں آیا وہ یہ تھا کہ نوافی اغراض  
کا علم پیدا کیا جائے جیسا کہ ہلویٹوس (Helvetius) اور اس کے بعد پیٹھم  
کا بھی خیال تھا لیکن آخری سالوں میں وہ جب انسانی کی طرف راغب ہوا اور ایک  
نئی عیسائیت کی بنیاد لانا چاہی جس میں محبت اعلیٰ ترین قانون ہو کہ وہ قدیم  
عیسائیت سے اس امر میں مختلف ہو کہ حیات دنیا کو محض ایک فوقی الجس عالم کا  
ذریعہ قرار دینے کی بجائے موجودہ زندگی کو اس کی پوری وسعت میں ترقی دینے  
کی کوشش کرے اس کے نزدیک انفرادی ملکیت کا حق فقط اس بنا پر ہے کہ اس  
اس سے جماعت کو فائدے حاصل ہوتے ہیں اس کا جواز محض ایک فرد کے  
دعوں کی بنا پر نہیں ہو سکتا۔ اب وقت آگیا ہے کہ نوع انسان مگر اس دین کے  
خرانوں پر قبضہ کرے اور اس کی قوتوں کو مسخر کرے۔ اس کے شاگردوں  
نے اسی خیال کو بعد میں یوں ادا کیا کہ حکومت استبداد پر ہونی چاہئے نہ کہ انسانوں پر

ایک دوسرے سے ناجائز فائدہ اٹھانے کی بجائے اس کو ارض کی دولت سے فائدہ اٹھانا چاہئے۔ سلطنت کو چاہئے کہ زمین کی کاشت کے لئے اور نہریں سرسبز اور نالیاں وغیرہ بنانے کے لئے انسانوں کی قوتوں کو مجتمع کرے۔ سیمون نے ۱۸۲۵ء میں وفات پائی اور پیردوں کا ایک چھوٹا سا گروہ چھوڑ گیا۔

جس طرح اپنے سیاسی پیش نامے میں سیمون اپنے زمانے کے دونوں متخاصم فرقوں کے مخالف تھا اسی طرح عالم افکار میں بھی وہ دینیاتی گروہ اور اٹھارہویں صدی کے فلسفے دونوں کے مخالف تھا۔ اس لحاظ سے ثانیہ اور ۱۸۳۱ء تک کی شائع شدہ تصانیف میں ازمنہ متواسطہ کی نسبت اس کا جو تصور تھا وہ خاص معنی رکھتا ہے۔ وہ ازمنہ متواسطہ کو ایک عظیم دورِ تنظیم خیال کرتا تھا جب کہ مہذب دنیا ایک اخوت اور ایک دین مشترک میں منسلک تھی۔ مذہبی پیشوا مکار نہیں تھے جیسا کہ والٹر سمجھتا تھا ان کا گروہ قوم کا نہایت ترقی یافتہ طبقہ تھا جب سے یہ متوسطی نظام انتقاد اور انقلاب کا شکار ہوا ہماری زندگی میں روحانی اور معاشرتی بد نظمی طاری ہے اور نئی دانا نیت کا زور ہے۔ اب ایک دوسرا دور تنظیم شروع ہونا چاہئے اور جو روحانی قوت اس طوع کے لئے ضروری ہے وہ کائنات میں پھیل کرے گی۔ اس لئے سائنسوں کی تنظیم کی ضرورت ہے۔

سیمون کے دوست طبیب برواں نے دورانِ گفتگو میں ارتقاء کے علوم کی نسبت ایسے خیالات کا اظہار کیا جن کو سیمون نے اختیار کر لیا اور جو بحیثیت کی پیش بینی ہونے کی حیثیت سے دلچسپ ہیں سیمون کہتا ہے کہ تمام علوم اپنی طفولیت میں تنہو سے تجربے پر منحصر تھے اس لئے ان میں اکثر وہم و قیاس سے کام لیا جاتا تھا۔ علم ہیئت کی ابتدا علم نجوم سے ہوئی اور علم کیمیا کی ابتدا کیمیا گری سے۔ تدریج ارتقاء کے تجربہ سے علوم وہم و قیاس سے گذر کر تجربی ہو گئے۔ ریاضی ہیئت طبیعیات اور کیمیا نے واقعیت کی صورت اختیار کر لی ہے۔ طبیعیات اور نفسیات کا علم بھی اس درجہ پر پہنچنے والا ہے۔ آخر میں فلسفہ بھی اسی قسم کا ایک ایجابی علم ہو جائیگا (Positive science) جزئی علوم کی ناقص حالت کی وجہ سے ابھی تک ان میں اور کلی علم میں بہت فائدہ معلوم ہوتا ہے۔ نتائج

علوم کے اسی نظریہ کی بنیاد سیمون نے یہ امید باندھی تھی کہ انجام کار ایک نیا تصور کائنات خالص سائنس کی بنیاد پر قائم ہو جائیگا۔ سیمون پہلا شخص ہے جس نے (Positive philosophy) ایجابی فلسفے کی اصطلاح استعمال کی ہے لیکن سیمون اس عام خیال سے آگے نہیں بڑھا وہ اس قسم کا شخص نہیں تھا کہ کوئی لمبلی تعمیری کام کر سکے یا اس ہمسہ اس کا فلسفہ ایک نقطہ انقلاب ہے۔ ازمنہ متوسط کو ایک خاص دور تہذیب تصور کرنے میں اس نے ایسے تاریخی احساس کا ثبوت دیا جو اس سے پہلے کسی میں شاذ ہی پایا جاتا تھا اسی وجہ سے وہ تاریخ کے مسلسل ارتقاء کا قائل تھا۔ دور تنویر نے ازمنہ متوسط کی نسبت یہ خیال قائم کیا تھا کہ اس زمانے میں علم و تہذیب کی ترقی رک رہی تھی لیکن اب اس دور کو روحانی اور عمرانی تنظیم کا دور سمجھا گیا جو بد نظمی کے دور کے بعد آیا اور اس کے بعد کے زمانے کو اختلال کا زمانہ قرار دیا گیا۔ سیمون کی نگاہ میں انتقاد اور آزاد خیالی ایک ایسے نظام سے چھٹکارا حاصل کرنے کے ذریعے ہیں جو اپنا کام کر چکا ہے اور اب کارآمد نہیں رہا وہ خود کوئی نیا نظام نہیں ہیں۔ سیمون کا خیال تھا کہ اب ایک جدید نظام کی ضرورت ہے جو فقط تجربی سائنس کی بنیاد پر قائم ہو سکتا ہے۔ ضرور ایک وقت ایسا آئیگا جب لوگ اپنے ایمان اور اخلاق کی بغیر تجربے اور سائنس پر قائم کرینگے اسی طریقے سے ایک ایسا نظریہ وجود قائم ہو سکتا ہے جس کو سب لوگ قبول کریں اور زندگی متحدہ قوتوں کے ساتھ ترقی کرے۔

سیمون کے اسکول نے اس نظریہ کی تقسیم کی اور تمام تاریخ عالم کو انتقاد اور انتظام کے دوروں میں تقسیم کیا۔ نہ صرف کانٹ اور فیشے بلکہ روسو میں بھی اسی قسم کے اعداد کا ثبوت ملتا ہے یہ قدرتی بات تھی کہ اس قسم کا خیال ایسے زمانے میں مانج ہو جائے جس نے یہ دیکھا کہ قدیم دین اور قدیم نظم و جماعت کو ایسے اشتداد سے الٹ دیا ہے جس میں نہ نیا نظام قائم کرنے کی قوت ہے اور نہ یہ طاقت ہے کہ جدید نظام کی احتیاج کے احساس کو مٹا سکے۔ سیمون بعض باتوں میں خواہ کتنا ہی سخن فروش کیوں نہ ہو یہ بالکل یقینی بات ہے کہ وہ بعض معاملات میں نہایت درست تاریخی بصیرت رکھتا تھا اور وہ اپنے زمانے کی روحانی اور

عمرانی ضروریات سے پوری طرح آگاہ تھا اس لیے ہم کو کوئی تعجب نہیں ہونا چاہیے کہ ایک بڑا مورخ اور ایک بڑا فلسفی اس کا شاگرد تھا۔

سین سیمون کے افکار میں اشتراکیت کا فقط تخم پایا جاتا ہے اس تخم سے اس کے شاگردوں نے ایسے پھل پھول نکالے کہ خود استاد ان کو نہ پہچان سکتا وہ درخت کے حق کو محسوس کرنا چاہتے تھے اور ہر شخص کی قابلیت اور محنت کے مطابق محنت کی پیداوار کو تقسیم کرنے کا کام سلطنت کے سپرد کرنا چاہتے تھے۔ یہ اکول زیادہ زیادہ ہوائی باتیں کرنے لگا ان لوگوں نے عہدہ داروں کا ایک نیا ارتقائی نظام قائم کیا اور پادری، انفانتاں کو اس کا سرور مقرر کیا لیکن جب جنسی تعلقات کی نسبت اپنے پیروں کو مخصوص ہدایات دینے کے جرم میں انفانتاں پر مقدمہ چلا اور وہ قید کر دیا گیا تو یہ اسکول ٹوٹ گیا لیکن اس گروہ کے مفکر اور نقاد لوگ اس قسم کے غلو کو پسند نہیں کرتے تھے تاہم جس مقصد کے جوش نے اس گروہ کو متحد رکھا تھا یعنی انسانی قوتوں کے تعاون سے فطرت پر تصرف حاصل کرنا، اس نے کچھ نہ کچھ شریک کیا۔ فرانس میں بہت سی ریلیں نہریں کا رخا لے اور بنک انھیں لوگوں کی بہت سے جاری ہوئے سویز اور پاناما میں سے نہریں کاٹ کر سمندروں سے ملا دینا ایک سیمونی تجویز تھی۔ جامعۃ الفنون کے طلباء نے خاص طور پر اس نئی تعلیم کا بڑے جوش سے استقبال کیا۔ یہ درسگاہ جس کی کنونشن سے بنا ڈالنی تھی ان علوم کا گھر تھی جو بردان اور سین سیمون کے مطابق ایجابیت کے درجے تک پہنچ چکے تھے اور جن کی بنا پر دین مستقل کی تائیس مقصود تھی۔ ایجابی فلسفہ جامعۃ الفنون کا فلسفہ بن گیا اور انتحابیت کا (Ecole normale) معیاری مدرسے میں غلبہ رہا جہاں اعلیٰ تعلیم کا ہوں کے لئے معلم تیار کئے جاتے تھے۔ ایجابیت کا حقیقی بانی اگست جو خود جامعۃ الفنون کا طالب علم تھا اپنے ایک خط میں اس پہاں مگر ناگزیر کشمکش کا ذکر کرتا ہے جو ان دو درسگاہوں کے حامیوں میں پائی جاتی تھی اور وہ اس کو مابعد الطبیعیات اور ایجابیت کی پیکار کی ایک مخصوص صورت خیال کرتا ہے انیسویں صدی میں فرانس کے اندر تاریخ فلسفہ میں نہایت اہم اضافے جامعۃ الفنون والوں کے رہیں منت ہیں۔

# باب دوم

## اگست کو نت

### سوانح حیات اور خصوصیات

گذشتہ صدی میں تجربی علوم کی ترقی، خاص کر فرانسیسی سائنس دانوں کا کیمیا اور عضویات میں غیر معمولی کام، جدید ایجابیت کے ابھرنے میں مدد ہوا۔ فطرت کے تمام شعبے رفتہ رفتہ ان اصول و اسالیب کے تحت میں آ رہے تھے جن کو کپلر، گیلیلی اور نیوٹن نے قائم کیا تھا۔ جدید فطری سائنس کے بانیوں نے جو کام ہیئت اور طبیعیات میں کیا تھا اس کا اطلاق لاوازیے (Lavoisier) اور بٹھا (Bichat) نے کیمیا اور عضویات میں کیا۔ اب سوال یہ ہے کہ فطریہ حیات و کائنات کے لئے اس تمام ترقی کی اہمیت کیا ہے۔ ایجابیت اس کا یہ جواب دیتی ہے کہ کیا سائنس کے اختصامی عالم اور بڑے بڑے فطرتی کاروبار کے لوگ ہی سائنس کی ترقی سے فائدہ اٹھائیں یا کیا یہ ضروری نہیں ہے کہ فطرت کے تمام شعبوں کے فطری سائنس کے ماتحت ہونے سے یہ لازمی نتیجہ نکلے کہ انسان کی تمام روحانی زندگی اور اس کے دین و کردار میں تبدیلی پیدا ہو۔ انسانی نفس کا یہ فطری تقاضا ہے کہ ایک ہی اصول حقیق و صداقت کو ہر جگہ عائد کرے۔ جب ہم نے

تجربے سے مظاہر قدرت کے قوانین کا علم حاصل کر لیا ہے تو کیا اب ہم ایمان اور کردار کو نئی بنیادوں پر قائم نہیں کر سکتے۔ حقیقت امر یہ ہے کہ اب بھی تجربی علوم کا مذہبی اور فلسفیانہ افکار پر کافی اثر نمایاں ہے خواہ کوئی کتنا ہی دعویٰ کرے کہ ان کا ماخذ بالکل الگ ہے۔ ہر نظریہ حیات میں ایک حد تک ایجابیت پائی جاتی ہے۔ اب جب کہ فطرت کے تمام شعبے ایجابی علم کے زیر نگین ہو گئے ہیں جو واقعات اور ان قوانین واقعات پر مبنی ہے جو تجربے سے دریافت ہوئے ہیں وہ وقت آگیا ہے کہ اس کا اثر پنہاں نہیں بلکہ کھلم کھلا ہو۔ اب شعور ہی اور ارادی طور پر نظریہ حیات و کائنات کے لئے ان تصورات کو منتخب کر لینا چاہیے جن کی تصدیق ایجابی سائنس کر سکتی ہے۔ یہ سمجھ ہے کہ ابھی تک انسان کی باطنی زندگی کی کوئی ایجابی سائنس نہیں ہے ایجابیت کا کام یہ ہے کہ اس قسم کی سائنس کی بنیاد اے اگر ایجابیت اس میں کامیاب ہو جائے تو اس کے راستوں کوئی رکاوٹ نہیں رہتی۔ جو کام اگت کونت نے اپنے ذمہ لیا وہ دو قسم کا تھا اول یہ کہ ذہنی سائنس کو ایجابی سائنس بنایا جائے اور دوسرے یہ تمام ایجابی علوم کے امور و قوانین واسالیب کو منظم طور پر پیش کیا جائے اس طرح سے مستقبل کے نظریہ کائنات کی تائیس ہوگی۔ دینیات اور تعمیلی فلسفے کا زمانہ گزر چکا ہے اب انسان کی نجات ایجابی فلسفے ہی میں ہے۔ انسان رفتہ رفتہ اس قسم کے سوالات کرنا چھوڑ دے گا جن کا ایجابی سائنس کوئی جواب نہیں دے سکتی۔

لیکن ایجابی سائنس اور ایجابی فلسفے میں ایک فرق ہے جزئی اور منفرہ واقعات سے مخصوص قوانین کی طرح نظریہ کائنات قائم نہیں ہو سکتا۔ نفس انسانی اسلوب و تعلیم میں وحدت کا متقاضی ہے۔ ایجابی فلسفہ اسی وقت پیدا ہو سکتا ہے جب کہ جزئی ایجابی علوم ایک کلیت کے اندر آجائیں یعنی ایجابیت عمومیت یا کلیت کے ساتھ متحد ہو جائے۔ ایجابیت مواد پیش نظریہ پر اکتفا نہیں کر سکتی یہ ضروری ہے کہ اس مواد کی تکمیل ایک کلیت میں کی جائے یہاں پر ایجابیت کو ایک مشکل کا سامنا ہوتا ہے کیونکہ اس قسم کی تکمیل فقط معروضات کی مدد سے ہو سکتی ہے۔ لیکن ہم کہ ایجابیت کے اندر معروضات قائم کرنے کا کیس حتمی حاصل ہے؟

اگست کونت کا فلسفیانہ شعروہ نسب اٹھارویں صدی کے فلاسفہ سے جا ملتا ہے۔ وہ خاص طور پر دیدر و ہیوم، کانٹ اور اسکوچ اسکول کا ذکر کرتا ہے لیکن وہ وائٹز کا بھی مداح ہے اور ازمنہ متوسط کو تہذیب مغربی کا آخری تنظیمی دور سمجھتا ہے۔ اس کو پورا یقین ہے کہ ایمان اور کردار کے شعبوں میں ایجابیت کا اطلاق کرنے سے ہی ہم روحانی و عمرانی زندگی کی اس وحدت اور توافیق کو دوبارہ حاصل کر سکتے ہیں جس کو امتداد اور انقلاب نے فنا کر دیا ہے۔

فکرایجابانی کے ذوق و شوق کے ساتھ ساتھ کونت کی طبیعت میں نوع انسان کا نہایت گہرا بلکہ یوں کہہ سکتے ہیں کہ متعفن فناء عشق موجود تھا۔ جذبہ اس کے اندر اس زور سے سکین طلب تھا کہ اکثر اوقات اس کے ذہنی توازن کے گڑباجے کا اندیشہ ہوتا تھا۔ ایجابیت کا ہانی اپنے میں ازمنہ متوسط کے صوفیہ کے مسائل محسوس کرتا تھا اپنی زندگی کے آخر میں وہ ایک نئے دین کی بنیاد ڈالنا چاہتا تھا جو ایجابانی ہو لیکن ان مصلوں میں نہیں جو عام طور پر ایجابانی مذہب سے لئے جاتے ہیں۔

اگست کونت کی زندگی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح ان مختلف محرکات نے جو اس کی تصانیف میں پائے جاتے ہیں اس کے ذہن میں ترقی پائی وہ ۱۹ جنوری ۱۸۰۹ء کو ایک راسخ الاعتقاد کیتھولک خاندان میں مون پیلے کے مقام پر پیدا ہوا وہ کہتا ہے کہ ”ابھی میری عمر شکل چودہ برس کی تھی جب کہ میں انقلابی میدان کے تمام ضروری منازل میں سے گزر گیا اور ایک عام سیاسی اور مذہبی احیاء کی ضرورت کو محسوس کرنے لگا۔ شاید اس پیش از وقت نشہ و نلکے باعث سے تھا جس نے اس کو بحیثیت کے تحلیلات سے بہت جلدی گزار دیا کہ جب آخر میں وہ فلسفیانہ کام میں اپنی تمام قوت خرچ کر چکا تو اس کو نہایت مین معتقدات اور علامات کی شدید ضرورت محسوس ہونے لگی۔ اس کی زندگی میں تلاش و طلب کا زمانہ بہت مختصر رہا اور جو تجربہ اس نے حاصل کیا وہ شخصی زندگی کی آزادی، نئی گہرائی اور ثروت حیات کی قدر و قیمت کے پہچاننے کے لئے کافی نہیں تھا۔ اپنے اکثر معاصرین کی طرح وہ دو امتداد سے متنفر تھا لوگوں میں ہر قسم کے جبر و حکومت سے اس کی طبیعت بناوٹ کرتی تھی لیکن وہ عقلی اور اخلاقی تفوق کا بڑا احترام کرتا تھا۔ اس لیے وہ پیرس کے جامعہ الفنون میں داخل ہوا بعد کی زندگی میں



ماتقانی علوم کے اس مدرسے کو صحیح سائنٹفک تعلیم کی بنا قرار دیتا تھا یہاں پر وہ تمام علوم پڑھائے جاتے تھے جو ایجابی درجے تک پہنچ چکے تھے اسی لیے کونت اس کو تمام اعلیٰ تعلیم کی اساس سمجھتا تھا علاوہ ازیں یہاں کے طلباء میں جمہوریت اور اخوت کا احساس پایا جاتا تھا اور سب اپنے مطالعہ کے لازمی نتیجے یعنی ترقی تہذیب کے جوش میں متحد تھے اسی روح کی وجہ سے اس درس گاہ نے سیمون کے افکار کی اس قدر حمایت کی۔ ایجابیت کے تصور نے انسانیت کے تصور کے ساتھ ساتھ نشوونما پائی۔ جب طلباء نے ایک معلم کے خلاف مظاہرہ کیا تو رجعت پسند حکومت نے موقع پا کر مدرسے کو بند کر دیا اور طلباء اپنے گھروں کو واپس ہو گئے لیکن اگست کونت کے لئے مرکز تحریک سے بہت دور رہنا ناممکن تھا والدین کے حکم کے خلاف اپنی تعلیم کو جاری رکھنے کے لئے وہ اسی سال پیرس واپس آ گئے۔ جامعۃ الفنون کی تعلیم کی تکمیل کے لئے اس نے حیاتیات اور تاریخ کا مطالعہ کیا اور تمام علوم کی بنیادیں استوار کر لیں روزی کمانے کے لئے وہ ریاضیات کی تعلیم دیتا تھا اس کے بعد کے ارتقا کے لئے سین سیمون سے اس کی دوستی بہت اہم ثابت ہوئی اسی زمانے کے اپنے ایک خط میں وہ کہتا ہے "ایک ایسے شخص کی دوستی اور تعاون سے جس کی نگاہ فلسفیانہ سیاسیات میں بڑی دور بین ہے میں نے کثرت سے ایسی باتیں سیکھی ہیں جو مجھے کتابوں میں کبھی نہ ملتیں اور میرے ذہن نے سمجھ نہیں سکتی اس کے ساتھ بسر کر کے اتنی ترقی کی ہے کہ میں اکیلا تین برس میں بھی اتنی ترقی نہ کر سکتا اس عرصے میں سیاسی علوم کی نسبت میری نظر بلند ہو گئی ہے اور بالواسطہ میرے ذہن میں دیگر علوم کے تصورات میں بھی ترقی ہوئی ہے اور اب میں کہہ سکتا ہوں کہ میں پہلے سے زیادہ فلسفہ جانتا ہوں اور ایشیا کی نسبت میرے خیالات زیادہ وسیع اور مرتفع ہو گئے ہیں۔" یہ خیال کونت نے سین سیمون سے حاصل کیا کہ ازمنہ متوسطہ کے کلیسیائی نظام کی جگہ جس کے اپنے زمانہ میں ایک اعلیٰ نظام ہونے کے دونوں قائل تھے ایک جدید روحانی قوت قیام کی جائے۔ اجتماعی مسائل میں دلچسپی لینا بھی اس نے سیمون ہی سے سیکھا اور اسی دلچسپی کی بدولت اس نے عنکبوت اور صنعتیت کے مخالف کو اس قدر نمایاں طور پر پیش کیا کہ ۱۸۴۲ء کے ایک رسالے

(Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne) میں

وہ کہتا ہے کہ قدیم نظام جماعت بارہویں صدی ہی میں ٹوٹ گیا تھا اس کے نزدیک شہروں کی آزادی اور عربوں کے ذریعے سے ایجابی علوم کا یورپ میں داخل ہونا اس انقلاب کے پہلے علامات تھے۔ انہیں اثرات کا یہ نتیجہ ہوا ہے کہ صنعتی نظام نے جس کی بنیاد پر ہے اس زمینی نظام کی جگہ لے لی ہے جس کی بنیاد پر تھی اور ایجابی سائنس دینیات کی جگہ قائم ہو گئی ہے۔ کونت اپنے راستے پر چل کر بھی اسی قسم کے خیالات تک پہنچا لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ سین سیون کے اختلاط سے اس کا نشو و نما جلدی ہوا اس لئے یہ نہایت درجہ نا انصافی تھی کہ بعد میں اس نے یہ کہہ کر سین سیون کی دوستی اس کے لئے مضر ثابت ہوئی۔ ان دونوں کی افتاد طبیعت اور انداز خیال اس قدر مختلف تھے کہ وہ آخر تک ایک دوسرے کے ساتھ ملکر کام نہیں کر سکتے تھے۔ یہ تعلق اس وقت ٹوٹا جب کہ کونت نے اپنے آپ کو سین سیون سے آزاد محسوس کرنا شروع کیا۔ اس امر میں کہ سائنس کا کام کاج سے کیا تعلق ہونا چاہئے اور سین سیون کی تجویز کہ وہ نئی جماعت خادین دین کے بارے میں ان دونوں میں سخت اختلاف ہو گیا۔ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں کہ سین سیون نے اپنی زندگی کے آخری حصے میں علمی اصلاح کو بڑھ کر سنے علمی مقاصد میں اہٹاک پیدا کر لیا تھا۔ اس میں کونت اس سے اختلاف رائے رکھتا تھا۔ کونت کی آخری تصنیف جس میں اس نے اپنے آپ کو سین کاشاگر دکھا ہر کیا اس شکست تعلق کا باعث ہوئی۔ سین سیون نے اس کتاب کے خلاف احتجاج کیا اور کونت نے اس کو بعد میں فقط اپنے نام سے شایع کیا یہ کتاب جو ۱۸۲۳ء میں دوسری دفعہ (Politique Positive) (سیاسیات ایجابی) کے نام سے شائع ہوئی آزاد فکر کی حیثیت سے کونت کی پہلی تصنیف ہے۔ اس کے نزدیک ترقی تہذیب میں سب سے بڑی رکاوٹ انقلابی میلان کا مسلسل غلبہ ہے جس کا اظہار خاص طور پر حریت منہر اور اقتدار جمہور کے اصولوں میں ہوتا ہے۔ کونت کی رائے میں یہ اصول انتفاوی ہیں تہذیبی نہیں لوگ اپنے فہموں میں سے تصورات کا کوئی مربوط نظام پیدا کرنے کی قابلیت نہیں رکھتے اور کسی ایسی قوت کو تسلیم

نہیں کر سکتے۔ جو عقل پر مبنی ہو۔ کوئی جدید عمرانی نظام یکدم پیدا نہیں ہو سکتا اور فقط بتدریج صورت پذیر ہو سکتا ہے یہ بات جدید فرانس کے کئی ناکام دستور ہائے حکومت سے ثابت ہوتی ہے کسی مقصد مشترک میں تعاون کے لیے یہ شرط مقدم ہے کہ جذبات اور انداز نگاہ میں اشتراک ہو۔ قدیم نظام جماعت میں دینیات اسی اساس مشترک کا کام دیتی تھی بنیاء عمرانی نظام کبھی استوار نہیں ہو سکتا جب تک کہ ایک جامع نظام افکار قائم نہ ہو جس کو جزئی علوم کے نتائج سے کم مستند خیال نہ کیا جائے۔ یہ امر نہایت اہم ہے کہ سیاسیات ایک ایجابی سائنس بن جائے۔

یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ ریاضیات طبیعیات اور حیاتیات میں تمام نظام ہر مابین قوانین کے ماتحت واقع ہوتے ہیں لیکن لوگ ابھی تک یہی سمجھتے ہیں کہ جماعت کو وہ جس طرح چاہیں ڈھال سکتے ہیں اور اپنا تجویز کیا ہوا عمرانی نظام قائم کر سکتے ہیں یہ غلط اعتقاد اس وقت جاتا رہے گا جب یہ امر عام طور پر تسلیم کر لیا جائے گا کہ انسانی تعلقات بھی قانون کے ماتحت ہیں کونٹ اس کے ثبوت میں یہ ساری حقیقت پیش کرتا ہے کہ ہر زمانے میں ہر قوم کے اندر عمرانی تنظیم کا اس کے عام تمدن اور تہذیب سے بہت قریبی تعلق ہوتا ہے یعنی نظام جماعت اس کی عام عقلی ترقی سے جو علم و فن اور صنعت سے ظاہر ہوتی ہے خاص نسبت رکھتا ہے تہذیب کا ماخذ انسان کی جبلی سعی کمال ہے۔ کونٹ ارتقائے تہذیب کی تین منزلیں قرار دیتا ہے، دینیاتی مابعد الطبیعیاتی اور ایجابی، اور پھر بتاتا ہے کہ ان مختلف دوروں کے ساتھ مختلف عمرانی نظامات وابستہ ہوتے ہیں۔ قانون منازل ثلاثہ کونٹ کے فلسفے کا ایک اساسی ملہ ہے اس لئے اس کی تشریح ہم اس کے فلسفے کے بیان میں کرینگے۔

کونٹ کی یہ تصنیف سیاسیوں مورخوں اور عام طور پر سائنس دانوں میں بہت جاذب توجہ ہوئی۔ گیزو، ریاضی دان، پوانسٹو، انگلر انڈر قون، پمبولٹ اور ڈیوک دابردنگلی نے اس کی اہمیت کو تسلیم کیا اب تک مجاہد فرنی جن باتوں پر جھگڑتے تھے ان کو چھوڑ کر کونٹ نے اساسی امور پر بحث کی لیکن جس گروہ میں

جو کوئی کام کی بات تھی اس کو تسلیم کر لیا لیکن کونت کی جو دلی آرزو تھی وہ ابھی پوری نہیں ہوئی اس کے بعد وہ اپنی زندگی کے خاص مقصد کے پورا کرنے میں مصروف ہوا اور وہ یہ تھا کہ ایجابی سائنس کے اسالیب و مواد کی ایک محیط العلوم تیار کی جائے ۱۸۲۲ء کے ایک خط میں وہ اپنے دوست والا (Valat) کو لکھتا ہے۔  
 میں اپنی تمام زندگی اور تمام قوتیں ایجابی فلسفے کی تائید کے لیے وقف کر دیتا ہوں۔  
 اسی زمانے میں وہ اپنے ایک دوسرے دوست کو لکھتا ہے کہ میرا مقصد تمام ایجابی علوم کی ہیئت کو تبدیل کر دینا ہے جو ایجابی علم کی ایک واحد کلیت کے اجزاء ہیں اس کے چند سال بعد اس نے اپنا ایجابی فلسفہ مالموں کی ایک مختصر مگر منتخب جماعت کے سامنے پیش کیا۔

کونت کچھ اپنی تصانیف سے اور کچھ ریاضیات کا درس دیکر روزی کہا تا تھا۔ اس نے پیرس کی ایک جوان اور قابل عورت سے شادی کر لی تھی لیکن ان کے تعلقات شروع ہی سے ناگوار رہے جس کی وجہ کچھ تو یہ تھی کہ کونت کے والدین اس شادی کے خلاف تھے (جو قانونی شادی ہونے کی وجہ سے ان کی نظروں میں ایک گناہ تھا) اور کچھ اس کی وجہ یہ تھی جو والا کے نام ایک خط سے مترشح ہوتی ہے کہ اس کو اپنی بیوی میں وہ صفتیں نظر نہیں آتی جن میں سے اس کے نزدیک ایک عورت کو متصف ہونا چاہیے "افت و وفاداری اور نرمی سیرت اور اس کے ساتھ وہ اطاعت جو خاندان کے ذہنی تفوق کے باعث اس میں لازماً پیدا ہونی چاہیے" جس انداز سے کونت اپنے دوست کی نسبت یہ امید ظاہر کرتا ہے کہ اس کی وطن ان صفات سے مزین ہوگی اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ صفات اس کو اپنی بیوی میں نظر نہیں آتے تھے۔ وہ اس کے لئے بہت زیادہ آزاد مزاج تھی لیکن باریں ہمہ جب غالب ذہنی کام کی کثرت سے اس کو جنون ہو گیا تو اس کی بیوی نے طری ہمت اور جاں نثاری سے اس کی خدمت کی۔ اس کو پاگل خانے بھیج دیا گیا اور اس کے والدین نے لاہنے کے مشورے کے مطابق اس موقع سے فائدہ اٹھا کر اس کو اپنے زیر اثر لاکر ایک خانقاہ میں داخل کر دیا۔ مادام کونت نے

جس کی شادی کو کونت کے والدین خفیہ رکھنا چاہتے تھے، ثقافت کیا کہ اس کے خاوند کو اس کے گھر واپس بھیجا جائے۔ زیادہ تر بیوی کی توجہ کی وجہ سے اس کا دماغ پھر صحیح ہو گیا اور اس نے دوبارہ اپنا کام شروع کر دیا۔ کونت کے والدین نے اسی بیماری کے دوران میں اس کی شادی کو مذہبی طور سے بھی پورا کر دیا اور ایسے شہر سے یہ غلطی نکال دی۔

ایکے بعد کونت نے کئی سال صحت و سرت سے گزارے اور اپنی بڑی شریف مرتب اور شائع کی

(Cours de philosophie positive in six volumes 1830-1842)۔

ہر جلد کے مضامین وہ تنہا پہل قدمی کے دوران میں سوچتا تھا۔ مواد کے لئے وہ اپنے نہایت قوی حافظے پر اعتماد کر سکتا تھا جب اس کا فکر کسی نتیجے پر پہنچ جاتا تو وہ بہت تھوڑے وقت میں اس کو سپرد قلم کر دیتا اس طرح سے انداز بیان پر وہ زیادہ زور نہیں دیتا تھا اس کا طرز بیان غیر سلیس ہے وہ مصطلحات کا بہت استعمال کرتا ہے اور بعض باتوں کو کئی کئی بار لکھ جاتا ہے لیکن وہ اپنے مطلب کو خوب واضح کر دیتا ہے اور شرح و بسط سے بیان کرتا ہے اور اس کے اسلوب تحریر میں قوت اور سنجیدگی پائی جاتی ہے۔ خصوصاً آخری تین جلدوں میں جن میں اس نے اجتماعی امور پر بحث کی ہے اس کے فکر میں ایسی روانی پائی جاتی ہے کہ بڑھنے والا اس کے ساتھ بہا چلا جاتا ہے۔ کونت ایجابی فلسفے کو عوام میں پکڑ دے کہ ہر عنصر بنانے کی کوشش کرتا تھا۔ ۱۸۲۸ء کے بعد سے جامعۃ الفنون کے قدیم طلباء امتحان ملک میں سائنس پر عام فہم تقریریں کرتے تھے۔ ۱۸۳۰ء میں کونت اور اس کے بعض ساتھیوں نے ایجابی سائنس کے علم کی اشاعت کے لئے انجمن جامعۃ الفنون کی بنا ڈالی۔ مسلسل کئی سال تک ۱۸۳۸ء کے انقلاب سے پہلے کونت عام لوگوں کے سامنے پہلے ہیئت اور اس کے بعد

عام ایجابی فلسفے پر گفت و گو کرتا رہا۔ ایک چھوٹی سی کتاب (Discours sur l'esprit positif)

میں اس نے اپنے ہیئت کے نصاب پر ایک عام تمہید لکھی ہے جو اس کے فلسفے کے لئے بہترین دیا جا رہا ہے۔

کونت کو بچہ طور پر کبھی کوئی عہدہ نہیں ملا۔ ۱۸۳۸ء کے بعد اس کو امید تھی کہ

اس کو ایجابی سائنس کی تاریخ کی پروفیسری مل جائیگی جس کے لئے وہ بدرجہ اولیٰ  
 موزوں تھا۔ اس نے گیزر سے درخواست کی جو اس وقت اقتدار کی رکھتا تھا  
 لیکن اس کا کوئی نتیجہ نہ نکلا۔ گیزر اپنے سوانح میں اس واقعہ کا ذکر اس طرح کرتا  
 ہے کہ وہ گویا پہلے اس شخص کو جانتا ہی نہ تھا حالانکہ ۱۸۲۳ء اور ۱۸۲۴ء کے  
 درمیان وہ اس سے بارہا گفتگو میں کر چکا تھا اور اس کا ہتھیال رہ چکا تھا۔  
 جامعۃ الفنون میں ریاضیات کی پروفیسری بھی اسکو نہ دی گئی حالانکہ جب اس  
 نے عارضی طور پر ایک سال تک اس عہدے پر کام کیا تھا تو سب نے اس کے  
 کمال کا اعتراف کیا تھا۔ اس کو اس ادب سے کام پر متاعث کرنی پڑی کہ انٹرنس  
 کے طلباء کو امتحان کے لئے تیار کیا کرے اور ان کا امتحان لیا کرے۔ اس حیثیت  
 سے اس کو اضلاع میں دورہ کرنا پڑتا تھا لیکن یہ کام بھی اس کے ہاتھ سے  
 جاتا رہا اس کی وجہ یہ ہوئی کہ جامعۃ الفنون کے اساتذہ سال پر سال اس  
 عہدے کے لئے جس کو چاہتے تھے منتخب کرتے تھے جب اپنی تصنیف کی  
 آخری جلد کے دیباچے میں کونت نے ماہرین ریاضی اور ان کے غرور پر سخت  
 حملہ کیا تو وہ لوگ اس سے بگڑ گئے۔ اس نے کہا کہ وقت آگیا ہے کہ ماہرین حیاتیات  
 و عمرانیات علمی دنیا کی صف اول میں آجائیں۔ ریاضی دانوں کے نفوذ کا زمانہ  
 گزر گیا ہے کیونکہ اب اشیاء و اجسام کی نسبت ایجابی تحقیق ہونی چاہیے۔  
 اس قسم کے خیالات اور ان کے جارحانہ طرز بیان کی وجہ سے اس کو مستحقِ تنجب  
 نہ کیا گیا اس لئے وہ پھر خانگی طور پر درس دے کر روزی کمانے پر مجبور ہوا۔  
 اس کے انگریز اور فرانسیسی مذاہنوں اور دوستوں نے کچھ دلیفہ مقرر کر کے  
 اس کی مدد کر دی۔ انگریزوں میں جون اسٹورٹ مل اور مورخ گروٹ اور فرانسیسیوں  
 میں مشہور عالم لٹریے۔ ان کی خانگی مشکلات بھی نقطہ انقلاب تک پہنچ گئیں ایک  
 طویل اور روز افزوں بے تعلقی کے بعد میاں بیوی الگ الگ ہو گئے لیکن  
 اس کی بیوی اس کے خیالات و حالات میں فیضانہ دہیسی کا اظہار کرتی  
 رہی۔

ان جھگڑوں کی باطنی کاوش اور اپنی بڑی تصنیف میں بارہ سال کی

دماغی محنت کا نتیجہ ہوا کہ وہ دوسری دفعہ عصبی بیماری کا شکار ہوا۔ یہ دور پہلے  
 کی طرح شدید نہیں تھا لیکن جیسا کہ اس نے اسٹوارٹ مل کو لکھا اس کی دماغی  
 صحت خطرے میں تھی۔ مذکورہ بالا اباب کے علاوہ اور اباب بھی تھے جن کی وجہ  
 سے اس کی صحت کا یہ حال ہوا۔ اس کی ایک عورت سے دوستی ہو گئی جو اس  
 کے لئے دہی بن گئی جو بیٹرس ڈانٹے کے لئے تھی اس کو آخر کار ایک ایسی ہستی  
 مل گئی جس کے سامنے وہ اپنا دل کھول کر رکھ سکے اور ان جذبات کی تسکین کر سکے  
 جو تمام عمر اظہار طلب رہے تھے۔ اس نے اپنی عمر میں پہلی مرتبہ تاثر اور محبت  
 کی گہرائی کو محسوس کیا۔ یہ جوان عورت جس کا نام کلوتیلہ داوود (Clotilde de  
 Vaux) تھا ایک سال کے بعد مر گئی اس کی وفات کے بعد کونت کے لئے وہ  
 انسانیت کا نامزد تھی (جیسے ڈانٹے بیٹرس کو دیہیات کا نامزد تصور کرتا تھا)۔  
 وہ ہر روز اپنے افکار اور اعلیٰ جذبات دعا کی طرح اس کی طرف بھیجتا تھا اور  
 اس کو اپنی غارتھی سمجھتا تھا۔ اس عورت کی محبت نے وہ مری بڑی تعریف کے لئے اس میں مدد  
 پہنچی جس کا مقصد نظم تاثرات تھا جیسے کہ پہلی بڑی تعریف کا مقصد تنظیم افکار تھا۔ یہ تعریف مفصلہ  
 ذیل عنوان کے تحت شائع ہوئی (Politique positive on traite de sociologie  
 instituant la religion de l'humanite) (سیاسیات ایجابی یا کتب  
 عمرانیات، تاسیس مذہب انسانیت) (4 volumes 1851-54)۔  
 ۱۸۵۵ء لائی سنہ کے ایک خط میں وہ اسٹوارٹ مل کو لکھتا ہے کہ اس نئی تعریف نے جس کا خاکہ  
 پہلے ہی اس کے ذہن میں تھا اس واقعہ اور اس کے تفکر و تاثر سے حاصل انداز اختیار  
 کیا جو اب محسوس کرنے لگا کہ اس کی فلسفیانہ زندگی کا پہلا دور دوسرے دور سے  
 اس لحاظ سے مختلف ہو گا کہ اس میں تاثر کو ویسا ہی اعلیٰ درجہ دیا جائیگا جیسا کہ پہلے  
 دور میں عقل و فہم کو دیا گیا تھا۔ خاص علمی کام کی تکمیل کے بعد اب دوسرا قدم یہ ہے  
 کہ اس کا علم انبیائی اطلاق کیا جائے اور اس کے اندر سب سے مقدم انسانی  
 جذبات کی تنظیم ہے جو تنظیم تصورات سے بالترتیب لادم آتی ہے اور ادارات کی تنظیم  
 کے لئے ایک ضروری بنیاد ہے۔ اگر اس نئی تعریف کا مقصد اس سے زیادہ  
 نہ ہوتا تو اس میں اور پہلی تعریف میں کوئی فرق مخالفت نہ ہوتا بلکہ یہ اسی کی توسیع

وتمیق اور اسی کا تسلسل ہوتا۔ لیکن امر واقعہ میں اس کا مقصد اس سے بہت زیادہ تھا اور وہ یہ تھا کہ ایک نئے دین کی بنا ڈالی جائے۔ پہلی تصنیف کا نقطہ آغاز کائنات یا فطرت تھی اور اس میں یہ توقع تھی کہ فطرت کے علم کی بنا پر انسان کا علم حاصل ہو گا لیکن اب وہ اس معروضی طریقے کو چھوڑ کر نفسی طریقے سے کام لیتا ہے اور بجائے کائنات کے انسان سے شروع کرتا ہے تمام فطرت کو انسان کے نقطہ نظر سے دیکھتا ہے اور نوع انسان یا انسانیت کو اعلیٰ ترین ہستی تصور کرتا ہے۔ یہ نیا مذہب جس کا کونت اپنے تئیں سب سے بڑا کجباری سمجھنے لگا اس پر مشتمل تھا کہ انسانیت کے تصور میں استغراق پیدا کیا جائے اور دل کو اسی کے اندر ڈال دیا جائے۔ اس کا مقصد اس سے یہ نہیں تھا کہ ایجابی فلسفے کو ترک کر دیا جائے اس کے برخلاف وہ اس فلسفے کے اصولوں کو اس نئے دین کے عقائد قرار دینا چاہتا تھا۔ لیکن اس نے عبادت اور عمل کا بھی اس پر اضافہ کر دیا۔ اس کی کتاب اس موضوع پر اس کی ایجابی سیاسیات کا محض ہے جس میں لفظی کی چسپید گیاں کم کر دی گئی ہیں (Catechisme positiviste ou

-sommaire exposition de la religion universelle 1852)

اس آخری سعی ہنر کے لئے اس نے اپنے آپ کو اس طریقے سے تیار کیا جس کو وہ دماغی حفظانِ صحت کہتا ہے۔ اس سے اس کی مراد یہ تھی کہ ہر قسم کا مطالعہ ترک کر دیا جائے اور مکیو ہو کر موضوع پر غور کیا جائے اس طرح سے اس کو امید تھی کہ تمام عقل انداز عناصر خارج ہو جائیں گے اور تجویز مضامین کی وحدت قائم رہے گی۔ اس کے پہلے وسیع مطالعے اور قوی حافظے سے بہت سا مواد اس کے ذہن میں حاضر تھا۔ وہ تمام جدید سائنس اور ادبیات سے الگ ہو گیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے خیالات کی تمام بحث و تنقید بند ہو گئی اس کے ساتھ اس نے موسیقی اور

اطالوی دہسٹوئی شاہری میں انہماک پیدا کیا (De Imitatione Christi)

(نقل مسیح) کا مطالعہ کرنا شروع کیا۔ کونت ہر ایجابی سے یہ تقاضا کرتا ہے کہ وہ ہر روز کسی نہ کسی شاعرانہ شاہکار کا مطالعہ کرے خواہ وہ ڈانٹے کی نظم ہو خواہ کسی اور استاد کی وہ نقل مسیح کو انسانی فطرت پر ایک عظیم الشان نظم تصور کر لیا تھا۔



اس کو پڑھتے ہوئے وہ خدا کی جگہ انسانیت کا لفظ لکھ دیتا تھا اور اس طرح سے قدیم صوفیانہ کتاب سے انسانیت کی مراقبہ عبادت کا کام لیتا تھا۔ ایک عینی شاہد کا بیان ہے کہ عمر کے آخری سالوں میں اس کی طبیعت میں بے حد نرمی اور نیکی پائی جاتی تھی۔ لیکن اس کو بہت مایوسی ہوئی جب لڑے اس کا نہایت مشہور شاگرد اور دو ایک اور تخیلی اصحاب اس سے اس وجہ سے الگ ہو گئے کہ اب وہ فلسفی نہیں رہا بلکہ مذہب انسانیت کا امام ہو گیا ہے۔ کونت اسی وجہ سے سین سمون سے الگ ہوا تھا جب اس نے اس قسم کے دماغی شروع کئے تھے۔ عرصہ دراز تک دماغی محنت شائد کرنے کے بعد دماغی حفظان صحت سے مدد پا کر بچپن کا خرافاتی میلان اس کی طبیعت میں ابھر پڑا اور اپنی زندگی کی آخری منزل میں اس کو چنہ پیرول گئے۔ اس جدید مذہب کی جماعتیں اور عبادت خانے فرانس انگلستان سویڈن اور امریکہ میں کہیں کہیں پائے جاتے ہیں۔ یہ مذہب بے دینیات اس زمانے کی ایک خصوصیت کو ظاہر کرتا ہے۔ کونت کے لئے یہ ایک مقام راحت تھا جہاں اس کا فکر انسانی علم و عمل کی بہترین باتوں سے لذت اندوز ہوتا تھا اور جہاں سے وہ مسلسل ترقی کرتی ہوئی نوع انسان کے مستقبل کا امید افزا نظارہ کرتا تھا۔ محبت اس مذہب کا اصول ہے نظم و ترتیب اس کی اساس اور ترقی اس کا نصب العین ہے۔ کونت ۱۰ ستمبر ۱۸۵۷ء کو لاہی ملک بقا ہوا۔

### (ب) منازل ثلاثہ کا قانون

کونت کے نزدیک ہمارا علم تین منازل میں سے گذرتا ہے اور یہ تینوں منزلیں ہر خصوص علم کے ارتقا میں پائی جاتی ہیں۔ کسی علم کا مواد جس قدر عمیق ہوگا اسی قدر ان منازل میں سے گذرتے ہوئے اس کو زیادہ عرصہ لگے گا۔ سب سے پہلے علوم مجرہ معین منزل پر پہنچتے ہیں اور ان کے بعد علوم مقرون۔ اس کا خیال تھا کہ علوم میں سب سے زیادہ مقرون علم یعنی عمرانیات اب اس

تیسرے درجہ تعین میں داخل ہو رہا ہے علوم کا دائرہ پورا ہو چکا ہے اس لئے اب پیچھے کی طرف ان پر نظر ڈال سکتے ہیں۔

سب سے پہلے دینیاتی منزل آتی ہے اس دور میں چونکہ مشاہدات و تجربات محدود ہوتے ہیں اس لئے اس میں زیادہ تر کمال سے کام لیا جاتا ہے فطری مظاہر کی توجیہ اور واقعات کا ربط جس کی دریافت پر انسان کی فطرت مجبور ہے شخصی ہستیوں کی مداخلت میں تلاش کیا جاتا ہے۔ انسان دیوتاؤں اور روحوں کے ذریعے سے کائنات کو اپنے لئے قابل فہم بناتا ہے۔ ان تصورات نے انسانی علم کے ارتقا میں بڑی مدد دی ہے۔ اگر یہ تصورات پیدا نہ ہوتے اور فطرت کے تمام واقعات میں ان ہستیوں کی فعلیت کو تلاش کرنے کی خواہش پیدا نہ ہوتی تو علم کبھی شروع نہ ہوتا اور ابتدائی جو وقایع رہتا۔ جو مجھ اس طرح پیدا ہوتی ہے وہ مطلق ہوتی ہے کیونکہ خیال ان دیوتاؤں کے بار جانا نہیں چاہتا اور جب تک ان کی مداخلت سے کسی فطری مظہر کی توجیہ ہو سکتی علم کا کوئی مزید تقاضہ پیدا نہیں ہوتا اسی لئے اس منزل میں مطلق علم کے حصوں کے امکان میں کوئی شک و شبہ پیدا نہیں ہوتا۔ زندگی کے فطری پہلوں بھی دینیاتی تصورات کا بہت اہم اثر ہوا ہے انھوں نے اخلاقی اور عمرانی زندگی کے لئے بڑی حکم بنیاد دہیا کی۔ یہ منزل ترقی و وراقت دار و استناد ہے۔ سب انسانوں کو مشترک طور پر غیر متغیر قوتوں پر ایمان ہوتا ہے۔ اس منزل کی سیاسیات میں حکومت شامل ہوتی ہے۔

خود دینیاتی منزل میں بہت سے مدارج پائے جاتے ہیں اشتیاق پرستی (Fetichism) میں انسان کی سبب روحی زندگی فطری چیزوں کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ نیکیتہ (Polytheism) میں جو دینیاتی منزل کا نہایت اختصا صی درجہ ہے مادی اشتیاق کو ان کی اپنی زندگی سے محروم کر دیا جاتا ہے اور ایسی ہستیوں کو ان کے حرکات و تغیرات کا ماحذ قرار دیا جاتا ہے جو ایک اعلیٰ عالم میں رہتی ہیں اور زیادہ تر غیر مرئی ہیں۔ توحید (Monotheism) کے اندر مظاہر قابل توجیہ اور اصول توجیہ میں اور بھی زیادہ بڑھ پیدا ہو جاتا ہے

اسی لئے یہ مبہم ہوتی ہے اور تکثیر کی نسبت اس کے اندر اشیاء کے ساتھ روحانی ربط کم ہوتا ہے یہاں سے مابعد الطبیعیاتی منزل کی طرف عبور ہوتا ہے اس منزل میں شخصی ہستیوں سے نہیں بلکہ مجرد تصورات اصول اور قوتوں سے توجہ کی جاتی ہے۔ اس کے اندر بھی وہی کوشش پائی جاتی ہے جس کا اظہار دینیاتی منزل میں بھی ہوا تھا اور جس کی وجہ سے فکر نے اشیاء پرستی سے تکثیر اور تکثیر سے توحید کی طرف ترقی کی تھی کہ مختلف مظاہر کی ایک واحد اصل سے توجہ کی جائے مابعد الطبیعیاتی منزل میں یہی کوشش ترقی کر کے یہاں تک پہنچتی ہے کہ ہر مختلف گرد و مظاہر کے لئے ایک الگ قوت فرض کی جاتی ہے مثلاً کیمیائی قوت حیاتی قوت وغیرہ۔ آخر میں یہ کوشش کی جاتی ہے کہ ان تمام مختلف قوتوں کو ایک اصل اور ابتداءئی قوت میں محو کیا جائے یعنی فطرت جس کو ایک واحد اصلی وجود خیال کیا جاتا ہے اور یہ وحدت مذہبی توحید کے انداز کی ہوتی ہے جو دینیاتی ارتقا کی آخری منزل تھی ان دونوں منازل میں یہ میلان مشترک ہوتا ہے کہ مسائل کے مطلق حل تلاش کئے جاتے ہیں۔ مابعد الطبیعیات بھی دینیات کی طرح ماہیت اشیاء اور ان کے ماخذ و مقصد کی توجہ کرتی ہے اور ان کے انداز تخلیق کا علم دیتی ہے فرق صرف اتنا ہوتا ہے کہ مجرد و مقرون کی جگہ رکھ دیا جاتا ہے اور میل کی بجائے استدلال سے کام لیا جاتا ہے جس طرح پہلی منزل میں میل مشاہدے پر غالب آگیا تھا اسی طرح اب استدلال مشاہدے پر غالب آجاتا ہے۔

کونت کے نزدیک مابعد الطبیعیاتی منزل ایک منزل عبور اور عملی اختلال کی منزل ہے۔ استدلال دینیاتی تصورات کے حلقے میں داخل ہو جاتا ہے اور ان کے متناقضات کو واضح کرتا ہے اور ناقابلِ حُبان مشبہوں کی جگہ مستقل تصورات یا قوتوں کو رکھ دیتا ہے اور اس طرح سے ان قوتوں کے اثرات کو کمزور کر دیتا ہے جو خارجی فطرت اور انسانی زندگی پر حکمران خیال کی جاتی تھیں۔ اس منزل میں پہلی قوتوں کے مساوی کوئی نئی قوتیں پیدا نہیں کی جاتیں اور کسی نئے نظریہ کی تعمیر نہیں ہوتی۔ عملی زندگی پر اس کا یہ اثر ہوتا ہے کہ ارنیاب اور انانیت

بھیل جاتی ہے فرد کے جماعت کے ساتھ جو زندہ رہا بڑا ہی وہ ٹوٹ جاتے ہیں اور ناسر کو نقصان پہنچا کر عقل کی تربیت ہوتی ہے۔ آخر عمر میں کونت دل کے خلاف عقل کی طویل بناءت کا بھی ذکر کرتا ہے۔ سیاسیات میں یہ دور جمہور ہوتا ہے جس طرح کہ پہلی منزل میں دور لوگ تھا۔ اس دور میں سربراہ اور وہ لوگ نقش ہوتے ہیں جماعت کی نسبت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ معاہدہ افراد سے بنی ہے اور سلطنت کی بنا سلطان جمہور پر رکھی جاتی ہے۔

ایجابی منزل میں عقل اور اسے لال دونوں کو مشاہدے کے ماتحت کر دیا جاتا ہے ہر قضیہ کسی واقعے کی نسبت ہوتا ہے خواہ وہ جزئی واقعہ ہو خواہ کلی۔ واقعات سے تطابقی ہی صداقت کا معیار ہوتا ہے لیکن اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ ہم منفرد واقعات سے آگے نہیں بڑھتے۔ ایجابیت خالی تجربیت سے بھی اتنی ہی دور ہے جتنی کہ تصوف سے۔ نہ وہ منفرد واقعات میں منتہر ہو جاتی ہے اور نہ واقعات کو چھوڑ کر فوق الفطرت ہستیوں اور مجرد اصولوں میں اپنے آپ کو گم کرتی ہے۔ عمل مطلقہ اور ان کے معلولات کو تلاش کرنے کی بجائے وہ منظر ہر مشہود کے مستقل اضافات یا قوانین کو تلاش کرتی ہے۔ خواہ ہم افکار و تاثرات کو سمجھنے کی کوشش کر رہے ہوں خواہ قوت و وزن کو سمجھنے کی بیماریا سلم نقطان کے اضافات کو دریافت کر سکتا ہے۔ سائنس کا مدار قوانین فطرت کے ناقابل تغیر ہونے پر ہے اور یہ حقیقت پہلی مرتبہ اسی وقت منکشف ہوئی جب کہ یونانیوں نے دیا فنیاتی ہیئت کی بنیاد لی لیکن عصر جدید میں زندگی کے تمام شعبوں کی نسبت اس کی صحت کا ثبوت ملنا گیا ہے لیکن تجلی اور ڈیکارٹ سب نے ہی اصول قائم کیا اس لئے وہ ایجابی فلسفے کے بانی شمار ہونے چاہیں۔ اگرچہ بعض امور کی نسبت ہمیں ابھی تک قوانین کا پتہ نہیں چلا لیکن ہم رہنمائے عظمت جمہور ہیں کہ تمام منظر ہر واقعات پر اس بڑے فلسفیانہ اصول کا اطلاق کریں۔

پہلی دو منزلوں میں یہ کوشش کی جاتی ہے کہ کائنات کی تمام اشیا کو ایک واحد اور مطلق اصول میں تحویل کیا جائے جسے دینیاتی منزل میں خدا کہتے ہیں اور بعد الطبیعیاتی منزل میں فطرت۔ لیکن ایجابی فلسفے کی خصوصیت سے یہ لازم آتا ہے کہ

اس قسم کا مطلق نتیجہ اس کے لئے ناممکن ہے۔ تجربے سے تصدیق کرنے کا سخت تقاضا یہ ناممکن کر دیتا ہے کہ ہر شے کو ایک واحد اصل میں تحویل کیا جائے۔ تجربے سے ہمیشہ محدود باہمی ربط کا پتہ چلتا ہے اور ہمارے لیے ہمیشہ بہت سے مظاہر و واقعات ایسے باقی رہیں گے جن کا ربط ہم دوسرے مظاہر سے دریافت نہیں کر سکیں گے۔ مظاہر کے مختلف زمرے جن کی تعداد کم از کم اتنی ہے جتنی کہ علوم کی ہے، ایک دوسرے میں تحویل نہیں ہو سکتے مختلف قوانین ایک ہی قانون میں تحویل نہیں ہو سکتے۔ ہمارا علم صرف نفسی وحدت تک پہنچ سکتا ہے، معروضی وحدت تک نہیں پہنچ سکتا۔ نفسی وحدت اس پر مشتمل ہے کہ ایک ہی طریقے کو ہر جگہ استعمال کیا جائے اس سے مختلف نظریات ہم جنس اور ہم مرکز ہوتے جاتے ہیں اس لئے نفسی اعتبار سے ہمارے پاس صرف ایک ہی سائنس ہے اور یہ سائنس تمام انسانوں میں مشترک ہو سکتی ہے۔ ایجابی طریقے سے نہ صرف ایک فرد بلکہ مختلف افراد کے اندر وحدت شعور پیدا ہوتی ہے اور اس طرح سے ایجابی فلسفہ اخوت انسانی کے لئے عقلی اساس بن جاتا ہے۔ اب بھی ہم دیکھتے ہیں کہ انسان ہمیں باتوں پر متفق ہیں جو ایجابی علم میں تحویل ہو چکی ہیں باقی تمام باتوں میں ان کے خیالات میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے۔ جب تک مذہب کی علم کے ساتھ کوئی رقابت نہیں تھی تو کاتولیت کی وجہ سے ایک ایسی روحانیت قائم تھی جو اس اخوت کی ایک مثال ہے جس کو ایجابی فلسفہ قائم کرنا چاہتا ہے۔ ایجابی فلسفہ کے نزدیک فقط وہ نفسی وحدت جو انسانیت کے تصور میں پائی جاتی ہے، دنیات کے تصور خدا اور مابعد الطبیعیات کے تصور فطرت کا بدل بن سکتی ہے۔

علم و عمل کا اتحاد اس منزل میں بقابلہ منازل ماقبل کے بہت زیادہ ہوتا ہے کیونکہ قوانین مظاہر کے علم سے ہمارے لئے یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ مظاہر کے آئندہ ارتقاء کا تعین کر سکیں اور پہلی دو منزلوں سے تیسری منزل کی طرف عبور کرتے ہوئے یہ خواہش بھی معاون ہوتی ہے مستقبل کی پیش بینی کے لئے حال پر نظر ڈالنا ایجابی سائنس کا اصول عمل ہے۔ اس تیسری منزل کے اندر وہ صنعت پائی جاتی ہے جس میں انسان تسخیر فطرت کرتا ہے لیکن یہیں فقط خارجی فطرت

پرکتھا نہیں کرنا چاہیے اگر انسان کی کیفیات و اعمال کے قوانین دریافت ہو جائیں تو خاص مادی ارتقا کی طرح انسان کا انفرادی و اجتماعی ارتقا بھی علم سے قابل یقین ہو جائے۔

کونت اس امر کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ Positive کا لفظ جتنے معنوں میں استعمال ہوتا ہے ان سب کا اطلاق اس فلسفے پر ہونا ہے جس کو وہ Positive کہتا ہے۔ اس کے معنی موجود اور حقیقی ہو سکتے ہیں اور ایجابی فلسفہ اپنی تعمیر و اوقات پر قائم کرنا چاہتا ہے۔ اس کے معنی مفید اور کارآمد بھی ہوتے ہیں اور ہمارے انفرادی و اجتماعی وجود کی صلاح و فلاح ایجابی فلسفے کا مقصد ہے محض ذوق تجسس کی تسکین اس کی غایت نہیں۔ یہ لفظ یقینی اور غیر مشکوک کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے اور ایجابی فلسفے کا یہ کام ہے کہ پہلے فلاسفہ کے دائمی شکوک و مباحث سے نجات دے۔ اس کے معنی معین و مشخص بھی ہیں اور ایجابی فلسفہ پہلی منزلوں کے غیر معین اور مستغیر تصورات کی جگہ معین اور مستقل قوانین و اضافات کو رکھنا چاہتا ہے۔ یہ لفظ منفی و سلبی کے مقابل میں بھی استعمال ہوتا ہے اور یہ بھی صحیح ہے کیونکہ ایجابی فلسفہ تعمیر و تنظیم کرنا چاہتا ہے در آنحالیکہ دوسری منزل کی خصوصیت محض اختلال و تحریک تھی۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ ایجابی فلسفہ دنیائی فلسفے کی توجیہات سے کام نہیں لے سکتا لیکن راہ راست اس سے کوئی پر خاشش بھی نہیں اور ایجابی فلسفہ تو یہاں تک کہتا ہے کہ دنیا ست جن ہستیوں کی قائل تھی ان کے عدم کا ثبوت دینا بھی ایسا ہی مشکل ہے جیسا کہ ان کے وجود کا ثبوت دینا کسی شخص نے کبھی منہ دیا یا بولو کے عدم کا ثبوت نہیں دیا۔ یہ اعتقادات جب ہم عام عقلی زندگی کے مطابق نہ رہے تو خود بخود معدوم ہو گئے۔ صرف یہی نہیں ہے کہ ایجابی فلسفہ دنیائی فلسفے پر کوئی حملہ نہیں کرتا بلکہ اس کے اسباب و مواخذ کی تاریخی تحقیقات سے اس کا حق ادا کرتا ہے اور انسانی ترقی پر اس کے اثر کا اندازہ کرتا ہے۔ اس قسم کی سمجھ پہلی منزلوں میں ممکن نہیں تھی جب ایک نظریہ مطلق دوسرے نظریہ مطلق کا مقابل تھا اور اس کو فنا کر دینا اپنا فرض سمجھتا تھا۔

ایجابی فلسفے کی فقط ایک خصوصیت ہے جو Positive کے لفظ کے اندر داخل نہیں اور وہ یہ ہے کہ ایجابی فلسفے میں ہر جگہ مطلق کی بجائے اضافی رکھنا چاہیے۔ لیکن کونٹ کے نزدیک یہ اضافیت ایجابی فلسفے کی دیگر خصوصیتوں سے بالکل لازم آتی ہے۔ یہ فلسفہ علت کی جگہ قانون کے تصور سے کام لیتا ہے اس لئے واقعات سے آگے نہیں بڑھ سکتا۔ مظاہر کی نسبت وہ یہ نہیں پوچھتا کہ یہ کیوں ہیں بلکہ کیسے ہیں۔ وہ نہ باطنی حقیقت کا قائل ہے نہ علل اولیہ کا۔ علاوہ ازیں مخصوص قوانین کو ایک واحد قانون میں تحویل نہیں کر سکتے اور ہر حالت میں یہ اضافیت توبانی رہتی ہے کہ ہم ہمیشہ کائنات کو انسانی نقطہ نظر سے دیکھتے ہیں۔ ہر قسم کے علم کے لئے فرد اور خارجی عالم کے مابین تغالف کا ہونا مقدم ہے اسی لئے کائنات نے جو انفسی اور معروضی میں امتیاز قائم کیا ہے وہ بالکل صحیح ہے اور وہ اس خدمت کے لئے دائمی ستارش کا ستی ہے کہ اس نے اس فرق و امتیاز سے فلسفہ مطلق کا خاتمہ کر دیا اگرچہ اس کا فکر اس قدر بڑھتا ہے کہ اس کا فلسفہ مطلق کی طرف واپس آنے سے روکتا۔ گو کائنات کا علم انسان کے بغیر نہیں ہو سکتا لیکن کائنات انسان کے بغیر رہ سکتی ہے اور اگرچہ انسان اس مادی عالم کا محتاج ہے لیکن وہ اس عالم کی پیداوار نہیں۔ مادیت نے عسوی زندگی کی آزادی اور خود روی کو باطل قرار دینے کی لا حاصل کوشش کی ہے اور جادوی عالم کی اہمیت میں بہت مبالغہ کیا ہے لیکن درحقیقت یہ شہوت باقی ہے۔

کونٹ مسائل مظانہ کا قانون تاریخ علوم سے اخذ کرتا ہے۔ لیکن اس کو قائم کر چکنے کے بعد وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ یہ قانون نفس انسانی کی فطرت سے بھی اخذ ہو سکتا ہے اور اس طرح سے اپنے استقرار کی استخراج سے تصدیق کرتا ہے۔ نفس انسانی انفرادی امور و واقعات کے ربط کی نسبت تصورات قائم کرنے بغیر نہیں رہ سکتا۔ پہلی منزل میں خود مظاہر کے مطالعہ سے ان کا ربط دریافت کرنے سے پیشتر انسان یا خرافاتی تصورات سے کام لیتا ہے جو غیر ارادی طور پر پیدا ہوتے ہیں یا مابعد الطبیعیاتی تصورات سے جو خرافاتی تصورات کو زیادہ مجرد اور مستقل بنا دیتے ہیں۔ علاوہ ازیں نفس انسانی کا یہ نظری

میلان ہے کہ وہ ہر شے کو اپنی ذات پر قیاس کرتا ہے اور اپنے باطنی تاثرات کو اشیا کی طرف منسوب کرتا ہے۔ توجیہ کا یہ طریقہ اس کے لئے بہت سہل ہوتا ہے لیکن اگر انسان کو یہ یقین نہ ہو تا کہ وہ آسانی سے وہ دریافت کر سکتی ہے تو وہ کبھی تحقیق کے راستہ پر نہ بڑھتا۔

یہ بات کبھی سے خالی ہوگی اگر کوئی نہت کے منازل ثلاثہ کے قانون کا ان مثال نظریات سے مقابلہ کیا جائے جن کو کانت فٹے ایگل سیس سمون کے علاوہ روسو اور سینک نے بھی پیش کیا۔ ان نظریات میں جو فرق پائے جاتے ہیں ان کے باوجود ان سب میں یہ بات یکساں طور پر ملتی ہے کہ علم عمل میں اقتدار و استناد کے دور کے بعد انسان کی روحانی زندگی ایک ایسے دور میں سے گذرتی ہے جس میں تنقید تفکر اور تشکیک تخریب و انہدام کا کام کرتی ہے اس دور کو عبور کر چکنے کے بعد زمانہ حال کا کام یہ ہے کہ ایسا زانو تہ نگاہ قائم کرے جو ایمان و کردار کے لئے ایک ایجابی اور مشترک اساس بن سکے۔ کورہ صدر مفکرین نے بس بڑے تاریخی تجربے کو قانون منادلی ثلاثہ میں مرتب کیا ہے۔ کونت میں خصوصیات کو صرف پہلی اور تیسری منزلوں کی طرف منسوب کرتا ہے۔ اس کے بیان سے ضرور یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ فکر و حیات کی جن تحریکات کو وہ ناپسند کرتا ہے ان کو مابعد الطبیعیاتی منزل میں ڈال دیتا ہے وہ قدیم کا ٹیکلی نظام سے بھر دوی رکھتا ہے جس کو وہ نفس انسانی کی ایک نہایت عظیم الشان پیداوار خیال کرتا تھا اور وہ مستقبل کے اس نظام سے بھی بھر دوی رکھتا ہے جس کے اندر تجربی سائنس کی بنا پر روحانی اخوت قائم ہوگی لیکن وہ انتقاد و انقلاب کے درمیانی زمانے کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا تھا اگرچہ وہ اس حقیقت کو تسلیم کرنے پر مجبور تھا کہ اس دور نے بھی ایک ضروری خدمت انجام دی ہے۔ مابعد الطبیعیاتی منزل کی جو مختلف علامتیں وہ بیان کرتا ہے ان کا آپس میں کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا مثلاً مخصوص قوتوں اور ملکات کے مفروضات سے منطقی توجیہ کرنے کا میلان، مبالغہ عقلیت اور غلبہ انانیت سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ مذکورہ صدر میلان ہر علم کی تاریخ میں ایک خاص مقام پر پہنچا ہوا جاتا ہے اور اس کو عام انسانی ارتقاء کی کوئی خصوصیت نہیں کہہ سکتے۔ بہر حال اس کے ساتھ حیات تاثیر کی



مرکزی اہمیت اور ہندو دا تاثرات کی حقیقت کو بھی شامل کرنا چاہیے عقلیت میں مبالغہ کرنے کا میلان یہ نسبت فلاسفہ غالباً ہم کو ان لوگوں میں زیادہ ملے گا جو کسی مخصوص علم میں منہمک ہیں۔ اپنی بڑی تصنیف کے اختتام پر کونت نے یہ محسوس کیا کہ اس کا نقطہ نظر علمی اختصاصیت کے بالکل خلاف ہے اور اس مخالفت کا اظہار اس نے ایسے زور شور سے کیا جس سے اس کے لئے نہایت ناگوار نتائج پیدا ہوئے لیکن مخصوص ایجابی علوم اور ایجابی فلسفہ کا مخالف اس کے منازل ثلاثہ کے قانون میں اپنے لئے کوئی جگہ تلاش نہ کر سکا۔ عصر جدید کی یہ ایک اہم خصوصیت ہے کہ علوم کے اندر تقسیم کار اس قدر بڑھ گئی ہے کہ عقلی وحدت اور ایک مشترک نظریہ حیات کا قیام کہ ناروز بروز مشکل ہوتا جاتا ہے کونت کو ابجد طبیعیاتی منزل میں جو تقاضے نظر آتے تھے ان کے مقابلے میں تاریخ تہذیب و تمدن کے لئے یہ ایک دشوار تر عقدہ ہے۔ جوش اور امید مزاحی میں کونت نے اس کو محسوس نہیں کیا ایجابیت اور عمومیت کے باہمی تعلق یعنی ایجابی اساس پر ایک عام نظریہ حیات قائم کرنے کا مسئلہ اس کے ذہن میں کبھی واضح طور پر صورت پذیر نہیں ہوا۔ یہ نظر اندازی جیسا کہ ہم آگے چل کر واضح کریں گے اس کے نظریہ علم کے تقاضوں کے ساتھ وابستہ ہے اکثر مقامات کی نسبت سے اس نے ایجابی منزل کا خاص تعین نہیں کیا مثلاً اس کے متعلق اس نے کوئی وضاحت پیدا نہیں کی کہ ہمارے پیش نظر امور و واقعات سے ایجابی فلسفہ کا تعلق ہے مفروضات کے ذریعے سے ہم ان واقعات سے کس قدر ماورے چلے جاسکتے ہیں اور ایسے مفروضے کا کیا جواز ہو سکتا ہے جو ہمارے تجربات سے بالیق لازم آتا ہے لیکن جس کی تصدیق نہیں ہو سکتی یا ایسے اعتقاد کی کیا قیمت ہو سکتی ہے جس کو تجربے سے اخذ نہیں کر سکتے لیکن جو تجربے کے معنائی بھی نہیں۔ ایسے سوالات کو جو سائنس اور نظریہ حیات کے باہمی تعلق کے تعین کے لئے نہایت اہم ہیں کونت نے نظر انداز کر دیا۔ کونت مختلف منازل کے درمیان کوئی مطلق حد و وفاصلہ قائم نہیں کرتا لیکن وہ تمام منزلوں میں فکر انسانی کی یکسانیت کو بھی پوری طرح واضح نہیں کرتا۔ اس کا یہ مطلب نہیں تھا کہ دنیائی منزل میں ایجابیت مطلقاً نہیں تھی۔ تجربے اور

مشابہ ہے کا اثر انسان پر ہمیشہ رہا ہے لیکن جب تک تجربے کا دائرہ محدود تھا تب تک یہ بطور اصول قائم نہیں ہو سکا۔ بائیں ہندو مابعد الطبیعیاتی اصول میں تجربے ہی کی قوت کا اظہار ہوتا ہے۔ مابعد الطبیعیات نے تجربات کے مختلف زمروں کو خزانہ فیاتی تلوں کے حلقے سے باہر نکال لیا۔ کونت خود کہتا ہے کہ مابعد الطبیعیات نے طلوع ہوتی ہوئی برائیس سے قدیم دینیات کی مخالفت کو نظم کر دیا۔ اشیاء پرستی سے تکثیر اور تکثیر سے توحید کی طرف عبور کرنے میں بھی ایجابی عنصر خداوند تھا۔ اپنے ارتقا کے ابتدائی منازل میں روح ایجابی اپنے میلانات کو متعین نہیں کر سکتی تھی اس لئے وہ مابعد الطبیعیات سے کام لیتی تھی۔ علم کی ترقی مسلسل عبورات کے ذریعے سے ہوتی ہے۔ کونت اپنی زندگی میں روح ایجابی کی کال فتح اور عام غلبے کی توقع نہیں رکھتا تھا۔ ۳۰ مارچ ۱۸۲۵ء کے ایک خط میں وہ والا کو لکھتا ہے اگرچہ میں اپنے سامعی سے کچھ نتائج کی توقع رکھتا ہوں لیکن میں اس سے واقف ہوں کہ میرے جیتے جی کوئی تیرت انگیز نتیجہ پیدا نہیں ہو سکتا اگرچہ اتنا ہو سکتا ہے کہ اس کا عظیم میں حصہ لینے والوں کے لئے میری کوششیں محکم کام دینگی مگر اس کا فیصلہ صرف مستقبل ہی کر سکتا ہے۔ بعد ازاں اپنے حفظان صحت کے زیر اثر اور اپنے خیالات کے اندر متصفو فیاتہ انہماک میں جب وہ اپنے گرد و پیش کے علمی اور سیاسی حالات سے بالکل منقطع ہو گیا تو اس کی یہ امید اور بھی قوی ہوتی گئی۔

خواہ کونت دوسری منزل کے سلبی ہونے پر زور دیتا ہو یا اس کو ارتقائی زنجیر کی لازمی کڑی قرار دیتا ہو لیکن ہر حالت میں اس کو کال یقین تھا کہ روحانی دنیا کی فیصلہ کن جنگ کا ثوابت اور ایجابیت کے مابین ہوگی۔ اسٹوارٹل کے نام اس نے جو خطوط لکھے ہیں ان میں کمر اس خواہش کا اظہار کیا ہے کہ پروٹسٹنٹ ازم ڈی ازم یا دیگر بے اصول مثالوں کی مداخلت کو برطرف کر کے ان دو میلانات کو دست و گریباں ہو جانا چاہیے۔ وہ اس کو زمانے کی ایک معنی خیز علامت سمجھتا تھا کہ کاتھولیت حریتِ تعلیم کی حمایت کر رہی ہے اور مابعد الطبیعیاتی اسکول (کوزاں گیزو) فی اسے (دشمنان) سلطنت کے حقوق مطلقہ کا حامی تھا۔ یہ دونوں مکول

اپنے اصولوں کے خلاف کام کر رہے تھے، قبل الذکر اصول استناد و اقتدار کے خلاف اور سو خدائر اصول آزادی کے خلاف۔ کونت کو امید تھی کہ اگر آزادی تعلیم و تفریح تسلیم کر لی گئی تو مابعد الطبیعیات کو جو خطرہ ہے وہ صحیح ثابت ہو گا اور کاثولیت ایک ایسے دشمن سے دو چار ہو گئی جس سے وہ پہلے آشنا دشمنی اس کو فقط یہ فہوس تھا کہ دامیتر کے بعد کاثولیت کے نمائندے سب کے سب اس قدر بے وزن اور غیر اہم لوگ ہیں وہ اس کو لازمی سمجھتا تھا کہ یہ مخالفت زیادہ زیادہ قلعی ہوتی جائے اور انقلابی تحریک کے اس میلان کے بعد کہ روحانی اور عمرانی ارتقا کی بنیاد و اقتدار استناد سے الگ قدیم کی جائے، کاثولیکی راسخ الاعتقاد سی اور زیادہ سخت اور منظم ہو جائے۔ اسی انتہائی میلان کے خلاف دامیتر نے یہ کہا تھا کہ پاپا کے اقتدار مطلق کو تسلیم کرنے سے ہی ایک بے تناقض نظام مذہب قائم ہو سکتا ہے۔

گیلیکنزم (Gallicanism) فنا ہو چکی ہے اور اس قسم کے دیگر وسطانی نقاط نظر کا بھی یہی حشر ہو گا۔ کونت اس سے خوش ہوا کہ اس کا دولت والا (Valat) مذہبی کشمکش سے گزر کر سیدھا کاثولیت کی طرف واپس گیا۔ بجائے اس کے راستے میں کسی وسطانی نقطہ نظر پر ٹھہر جائے اگرچہ اس نفیس خط میں جو اس نے اس بارے میں دالا کو لکھا (۲۵ اگست ۱۸۷۸ء) اس نے اپنے ان شکوک کو نہیں چھپایا کہ کیا کاثولیت اس دور کی اعلیٰ ترین علمی و اخلاقی ترقی کے حامل شخص کو وہی طمانیت قلب عطا کر سکتی ہے جو اپنے ازمنہ عالیہ میں وہ اپنے پیروؤں کو عطا کر سکتی تھی۔

مثال کے طور پر وہ اس اعتقاد کو پیش کرتا ہے کہ ان لوگوں کو اب دی جنہم میں ڈال دیا جائیگا جو مذہبی معتقدات نہ رکھنے کے باوجود بلند ترین اخلاقی زندگی بسر کرتے ہیں۔ اس عقیدے کا تسلیم کرنا کاثولیکی نظام کے لئے ناگزیر ہے۔

## (ج) اصطفا ف علوم

فلسفے سے کونت انسانی تصورات کا کلی نظام مراد لیتا ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے یہ تنظیم مبنی طریقوں سے ہو سکتی ہے اب تک دینیاتی اور مابعد الطبیعیاتی

طریقہ غالب رہے ہیں کونت کا خیال تھا کہ ایجابی طریقے کے مطابق علوم کی تنظیم سب سے پہلے اسی نے شروع کی ہے اور یہ وہی طریقہ ہے جس کے مطابق مخصوص علوم کے تصورات و قوانین حاصل ہو گئے ہیں۔ ایجابی فلسفے کا کام یہ ہے کہ واقعات سے جو قوانین اخذ کئے گئے ہیں ان کو جمع اور مرتب کرے علم کے اندر تقسیم کار سے جو خرابیاں پیدا ہو گئی ہیں وہ اس طرح سے رفع ہو جاتی ہیں اور مختلف علوم میں جو قوانین منتشر معلوم ہوتے ہیں وہ اس اسلوب سے متحد ہو جاتے ہیں۔ کونت کے نزدیک دینیاتی اور مابعد الطبیعیاتی فلسفے کی یہ کوشش کہ تمام مخصوص قوانین کو ایک عام قانون میں تخیل کر دیا جائے کبھی کامیاب نہیں ہو سکتی اگر اس قسم کی تخیل ممکن ہو سکتی تو ایجابی فلسفہ یقیناً بہت زیادہ مکمل ہو جاتا لیکن تجربہ اس کے خلاف ہے کیونکہ موجودات کے اندر ناقابل تخیل فروق معلوم ہوتے ہیں اس لئے ایجابی فلسفے کی سعی اتحاد اس پر مشتمل نہیں کہ تمام جزئی قوانین کو ایک کلی قانون میں تخیل کرے بلکہ اس کا کام یہ ہے کہ تمام شعبوں میں ایک ہی اسلوب تحقیق کو استعمال کرے۔ یہ طریقہ ہر جگہ قابل اطلاق ثابت ہوتا ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ناقابل تخیل اختلافات کے باوجود مظاہر کی مختلف انواع میں ایک خاص قسم کی یکسانیت پائی جاتی ہے ہر صنف مظاہر کے ساتھ ایک خاص علم وابستہ ہے اس لئے اصطفا ف علوم ایجابی فلسفے کا ایک نہایت اہم مقصد ہے۔

کونت کے اصطفا ف علوم کی بنیاد یہ ہے کہ علوم تاریخی حیثیت سے کس ترتیب سے ایجابی منزل میں آتے گئے ہیں۔ اس لحاظ سے سب سے پہلے ریاضی ہے اس کے بعد میت طبیعیات کیمیا حیاتیات اور عمرانیات اس کو آخر ذوالی سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ مظاہر مشہودہ سادگی سے پیچیدگی کی طرف بڑھتے جاتے ہیں جس علم کا موضوع جتنا سادہ ہوگا اسی قدر سرعت کے ساتھ وہ مختلف منازل میں سے گزر جائیگا اور جس قدر کسی علم کے مظاہر پیچیدہ ہوں گے اسی قدر طفولیت سے نکلنے میں اس کو زیادہ دیر لگی اسی لئے حیاتیات اور عمرانیات سب سے آخر میں آتے ہیں۔ جس قدر کوئی علم سادہ نسبتوں سے تعلق رکھتا ہے اسی قدر اس کی صحت میں کلیت ہوتی ہے کیونکہ زیادہ پیچیدہ نسبتوں میں بھی سادہ نسبتوں کا اعادہ ہوتا ہے

ریاضیات کے قوانین کا اطلاق تمام مظاہر پر ہوتا ہے اور سب سے زیادہ مقرون علوم حیاتیات اور عمرانیات کا دائرہ اطلاق سب سے زیادہ تنگ ہے (کوئی مسئلہ اس قانون کو منطق کے اس قانون سے بھی اخذ کر سکتا تھا کہ تصورات کے نقصان اور ان کی تعبیر میں نسبت معکوس ہوتی ہے) مختلف علوم کے اسالیب تحقیق میں بھی اسی قسم کا فرق پایا جاتا ہے۔ کسی علم کی بنیاد جس قدر بسیط اور کلی ہوتی ہے اسی قدر اس میں استخراجی طریقہ استقرائی طریقے کی نسبت زیادہ استعمال ہوتا ہے۔ ریاضیات سب سے زیادہ اور عمرانیات سب سے کم استخراجی ہے۔ عمرانیات میں تاریخی ارتقا کا ثبوت نہایت اہم ہے جب استقرائی طریقے سے یہ ثابت ہو چکے تو استخراج کا عمل ہوتا ہے کہ انسانی فطرت کے حقائق سے استقرائی نتائج کو اخذ کیا جائے جیسے کہ خود کوئی نئے منازل ثلاثہ کے قانون میں گشتش کی۔ ریاضیات کی استقرائی بنیاد اس قدر سادہ ہے کہ اس کو اکثر نظر انداز کر دیا جاتا ہے اور اسے خالص عقلی علم خیال کیا جاتا ہے لیکن خالص عقلی علم کوئی نہیں۔ ریاضیات بھی دراصل ایک فطری علم ہے اور دیگر علوم کی طرح اس کے تصورات بھی تجربے سے حاصل ہوتے ہیں مگر انویں ریاضیہ اس قدر سادہ ہوتے ہیں کہ اجسام کے تمام طبیعی اور کیمیائی صفات سے قطع نظر کر کے بھی انسان مجرد طور پر عقل میں ان کا مطالعہ کر سکتا ہے۔ عدد امتداد اور حرکت ایسے صفات ہیں جن کا تصور ہم ایک ایسے غیر متعین ظرف میں بھی جو کائنات کے تمام اجسام پر محیط ہو، اسی طرح کر سکتے ہیں جس طرح حقیقی اجسام میں۔ ریاضیات کی تجربے سے بظاہر بے نیازی کی یہی توجیہ ہے۔ منصورہ مکان و اعداد کی بدولت ریاضیات کے استخراجات تجربے سے الگ ہو کر بھی حاصل ہو سکتے ہیں۔ اگر ریاضیات کی کوئی تجربی اساس نہ ہوتی تو یہ سمجھنا بالکل ناممکن ہوتا کہ حقیقی فطرت پر ریاضیاتی نتائج کا اطلاق کیونکر ہوتا ہے۔ ریاضیات کے تقریباً خالص استخراجی اسلوب اور عمرانیات کے تقریباً خالص استقرائی اسلوب کے مابین دیگر خاص خاص اسالیب ہیں جن میں سے ہر ایک ایک مخصوص علم کے ساتھ وابستہ ہے۔ ہیئت استخراجی مفروضات قائم کرتی ہے اور پھر مشاہدے سے ان کی تصدیق کرتی ہے اس سے گذر کر طبیعیات کا تجربی طریقہ ہے اس کے بعد کیمیا کے عقلی تجربیہ

کا طریقہ ہے اور آخر میں حیاتیات کا طریقہ تقابل۔ یہاں سے عمرانیات کے تاریخی طریقے کی طرف عبور ہوتا ہے۔

کونت تصورات یا قوانین کے ان چھ مختلف گروہوں کو جن کو اس نے نقضیہ فلسفہ کی بجائی میں بیان کیا ہے کسی دوسرے قانون میں ناقابلِ تحویل سمجھتا ہے۔ ایک سے دوسرے کی طرف کوئی گیل نہیں اس لئے جست کرنا پڑتا ہے اور ایک طرف کے قانون سے دوسری طرف کا قانون اخذ نہیں ہو سکتا۔ اعلیٰ علوم (یعنی زیادہ پیچیدہ محدود و متعین اور استقرائی) کو ادنیٰ سے اخذ کرنے کی خواہش کا نام مادیت ہے۔ اسی طرح کسی ایک شعبے کو محیطِ کل بنانا بھی ناممکن ہے۔ کونت کہتا ہے کہ اسی تصورات کے چھ گروہوں میں جو عدم تسلسل پایا جاتا ہے وہ ہر گروہ کے اندر بھی موجود ہے مثلاً طبیعیات کی مختلف شاخیں لازماً ایک دوسری سے الگ ہیں گی۔ طبیعی قوتوں کی طرح حصوی انواع کی نسبت بھی یہی بات صحیح ہے۔ انواع کے تصور کی کوئی طبعی اہمیت نہیں رہی گی اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ خارجی اسباب حیات سے ایسی تبدیلی ہیئت ہو سکتی ہے کہ ایک نوع دوسری نوع کی طرف عبور کر جائے۔ اس کے نزدیک نباتی اور حیوانی عالموں میں ایک ایسا گہرا عدم تسلسل ہے جس کا کسی عبور سے رفع ہونا ناممکن ہے۔

مذکورہ بالا نظریہ اس امر کی ایک مثال ہے کہ کس طرح ایک میلان فکر اپنی ضد کی طرف عبور کر جاتا ہے۔ کونت نے مابعد طبیعیاتی اور ایجابی فلسفے کا یہی فرق بتایا تھا کہ موخر الذکر میں تصورات یا قوتوں کی بجائے قوانین سے توجیہ کی جاتی ہے اور مطلق توجیہات کی جگہ اضافی توجیہات سے کام لیا جاتا ہے لیکن تصورات کے ناقابلِ تحویل گروہوں سے کونت نے ایک افلاطونی عالمِ مثل قائم کر دیا۔ عدم تسلسل کو اس نے ادعائی طور پر ایک اساسی واقعہ فرض کر لیا بجائے اس کے کہ یہ خیال کہہ سکتا ہے کہ شاید یہ بات ہمارے علم سے نقص سے پیدا ہوتی ہے۔ اس لئے کائنات کے عدم تسلسل پر جو زور دیا ہے اس کی وجہ سے اس کی ایجابیت المانی تخیلیت کی قطعاً مخالف ہو جاتی ہے جو تمام اختلافات کو ایک تصوری تسلسل میں تحویل کرنا چاہتی ہے۔ حالانکہ اس نے خود تسلیم کیا ہے کہ سائنس کا دائمی مقصد یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے

منظا ہر کے اختلافات کو کم کیا جائے لہذا ہر عدم تسلسل علم کے لئے ایک عارضی رکاوٹ ہے۔ کونت کے بعد ہی سائنس کی ترقی نے ان مظاہر کے تسلسل کے ثبوت کا امکان پیدا کر دیا جن کو وہ ناقابل تھویل سمجھا تھا۔ قانون بقائے قوت، خصوصاً اس نظریہ نے کہ حرارت بھی حرکت کی ایک صورت ہے اور نور و برق ہم ذات ہیں، وحدت فطرت کا ایک ایسا نظریہ پیدا کر دیا ہے جس کا کونت کے نظام فکر میں کوئی مقام نہیں ہو سکتا۔ عالم عضویات میں نظریہ ارتقاء نے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ انواع ایک مربوط مسلسل اعلیٰ کی مختلف منزلیں یا شاخیں ہیں اور حیوانی و نباتی زندگی میں کوئی حد فاصل قائم کرنا روز بروز مشکل ہوتا جاتا ہے۔ کونت نے اپنے زمانے میں لیبارک کے پیش کردہ نظریہ ارتقاء کی مخالفت کی اور بعد میں اس کے شاکر دوں چارلس روبن اور برترے اس کے نہایت سرگرم مخالف ثابت ہوئے۔ اس مضمون پر قبل ہی سے کوئی تفصیلی رائے قائم کرنے کے بغیر ہم کہہ سکتے ہیں کہ تسلسل اور عدم تسلسل کا تعلق اس سے بہت زیادہ پیچیدہ ثابت ہوا ہے جتنا کہ کونت کے فلسفے میں فرض کیا گیا تھا۔

کونت کے نزدیک مختلف علوم کا تعلق یہ ہے کہ علم ماقبل زیادہ سادہ اور کلتی ہونے کی وجہ سے علم مابعد کی بنیاد بناتا ہے جو زیادہ پیچیدہ اور مخصوص ہوتا ہے۔ ریاضی سب سے زیادہ مجرد اور کلتی علم ہے اور ریاضی کے اندر عددی حساب جیومیٹری اور میکانیات کی نسبت بہت زیادہ سادہ اور کلتی ہے اسلئے علم اعداد ہمارے تمام نظام علم ایجابی کی عقلی اساس ہے۔ کونت کی نظر اس حقیقت پر نہیں پڑی کہ ہمارے علم کے بعض اساسی تصورات تصور عدد سے بھی زیادہ سادہ اور کلتی نہیں مثلاً عینیت و اختلاف کے منطقی تصورات (Identity and difference) جن کا اطلاق نہ صرف مقداروں پر بلکہ صفات پر بھی ہوتا ہے اس لئے کونت کے سلسلہ علوم میں سب سے پہلی کڑی غائب ہے علاوہ ازیں اس کے اس دعوے کو قبول کرنے میں بھی مشکل پیدا ہوتی ہے کہ جیومیٹری اور میکانیات (جو تجربہ اور کلیت میں بلا فصل علم عدد کے بعد آتے ہیں) تمام مظاہر پر قابل اطلاق ہیں، جیومیٹری مظاہر ساکن کے لئے اور میکانیات مظاہر متحرک کے لئے حقیقت یہ ہے کہ

استداد اور حرکت فقط مادی مظاہر کی صورتیں ہیں اور ذہنی مظاہر پران کا اطلاق نہیں ہوتا۔ کونت خود مادیت کو اس بنا پر رد کرتا ہے کہ وہ ادنیٰ علوم کے نقطہ نظر کو اعلیٰ علوم میں داخل کرنا چاہتی ہے اور انسان کا کائنات پر نقطہ انحصار تباہ کرنے کی بجائے اس کو کائنات کا نتیجہ ثابت کرنا چاہتی ہے۔ کونت کے نظام علوم میں ذہنی مظاہر کے علم کے لئے کوئی جگہ نہیں ہو سکتی کیونکہ اس کے نظام میں ہر علم باقی علم سے مابعد کے لئے صحیح ہوتا ہے منطقی اور عددی علم مظاہر ذہنی کے لئے بھی ایسے ہی صحیح ہیں جیسے کہ علم مظاہر مادی کے لئے لیکن ہم جو مٹری اور میکانیات کے لئے یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ بھی ذہنی مظاہر کے لئے صحیح ہیں جب تک کہ ہم مادیت کا یہ نظریہ تسلیم نہ کر لیں (جس میں اپنی حد تک کوئی منطقی تناقض نہیں) کہ مظاہر شعوری میں بھی مکانی استداد پایا جاتا ہے۔ اصطفاہ علوم اتنا سادہ کام نہیں جتنا کہ کونت نے فرض کر لیا تھا۔ اس کے نظام میں اسی قسم کی دشواری پیدا ہوتی ہے جس کا ذکر ہم بالپس کے نظام کے سلسلے میں کر چکے ہیں لیکن کونت اس کو تسلیم نہیں کرتا تھا۔ وہ انفسیات کو کوئی مخصوص علم نہیں سمجھتا تھا اس لئے اس کے نظام میں اس مضمون کو کوئی آزادانہ مقام حاصل نہیں ہوا۔ وہ شاید بظاہر کونا ممکن قرار دیتا ہے کہ وہ کہتا ہے "ہم تمام مظاہر کا مطالعہ اپنے نفوس سے کرتے ہیں اس لئے نفس خود اپنا مطالعہ کیسے کر سکتا ہے کوئی شخص اپنے نفس کے دو حصے نہیں کر سکتا جن میں سے ایک حصہ اپنا کام کر رہا ہو اور دوسرا اس کا محققانہ مشاہدہ کر رہا ہو لیکن وہ تسلیم کرتا ہے کہ بہ نسبت فکر تاثرات کا مشاہدہ زیادہ آسانی سے ہو سکتا ہے کیونکہ ان کا آلہ الگ ہے۔ ذہنی اعمال کا مطالعہ لازماً ان کے نتائج میں کرنا پڑے گا یا ان اعضاء کے ذریعے سے جن کے ساتھ وہ وابستہ ہیں۔ انفسیات کو ایک مخصوص علم قرار دینے کی بجائے کونت انفسیاتی تحقیقات کو حیاتیات اور عمرانیات میں تقسیم کر دیتا ہے فقط حیاتیات اس حقیقت کے ساتھ انصاف نہیں کر سکتی کہ ایک فرد کی ذہنی زندگی تاریخ اور جماعت سے متعین ہوتی ہے۔ کونت شعور کا مطالعہ محض خارجی طور پر کرنا چاہتا تھا۔ کوزان اور فرزائے کی خالص نفسی اور روحی انفسیات کے مقابلے میں معروضی طریقے پر زور دینے سے



اس نے ایک اہم خدمت انجام دی لیکن اس نے اس پر خود نہیں کیا کہ درحقیقت ہمیشہ شعوری طریقے کی تہ میں بھی نفسی طریقہ ہوتا ہے اس نے شعوری مظاہر کی مخصوص فطرت کا پورا اندازہ نہیں کیا۔ اور جو اس نے مظاہر کے عدم تسلسل پر ضرورت سے زیادہ زور دیا ہے اور یہاں پر ضرورت سے بہت کم۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے شعوری مظاہر کی مخصوص فطرت پر زور دینے سے اس کی تقسیم علوم قائم نہیں رہتی۔ اس قسم کے مظاہر کے تسلسل ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ بجائے خود مبسوط اور شعری ہونے کے باوجود وہ نہایت ملیف مادی مظاہر کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کو تقسیم علوم میں سب سے اول رکھنا چاہئے یا سب سے آخر کو نت روحیت اور کوئی لگ کی احساسیت دونوں کا مخالف تھا۔ موخر الذکر سے اس کی خاص پر خاش اس امر کی نسبت ہے کہ اس میں ایک فرد کو مطلقاً الگ خیال کر لیا جاتا ہے اور باطنی حالات کو نظر انداز کر کے فقط خارجی اثرات کو شمار کیا جاتا ہے۔ فرد کا تصور بدرستی تجرید کا نتیجہ ہے اصلی حقیقت صرف نوع کی ہے کونت گال (Gall) کی کتاب میں دھنویات دماغ کو حیاتیات کی اہم ترین تصنیف سمجھنا تھا۔ اسٹوارٹ مل کے نام خطوط میں وہ لکھتا ہے کہ گال کا نظریہ صحیح ہے لیکن ذہنی ملکات کی جوتعداد اس نے دی ہے اس کو کم کرنا پڑے گا ان کی تعداد دس سے کم نہیں ہو سکتی کونت خود دس یا پندرہ کی تعداد کو مرجع سمجھتا تھا۔ سب سے پہلے گال نے عقلی اور اخلاقی وظائف کو ایجابی منزل تک پہنچایا اور باطنی میلانات کی اہمیت پر زور دیا۔ کونت کی طرف سے گال کی مداحی اس کے اس نظریہ کے خلاف معلوم ہوتی ہے جو اس نے مابعد الطبیعیاتی اور ایجابی منازل کی نسبت قائم کیا تھا کیونکہ گال کے ملکات ذہنیہ کے نظریہ میں مابعد الطبیعیات کی تمام علامتیں پائی جاتی ہیں۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ کونت دس یا پندرہ ملکات ذہنیہ کو کس طرح وحدت شعور کے ساتھ رکھ سکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ وحدت اس کے نزدیک اصلی نہیں بلکہ مشتق اور مأخوذ ہے اور انسان کے مختلف میلانات اور اس کی قوتوں کی ہم آہنگی سے پیدا ہوتی ہے۔ تسلسل اور

عدم تسلسل کے باہمی تعلق کا مسئلہ عالم شعور کے اندر بھی پیدا ہو جاتا ہے جو خاص تحقیق کا متقاضی ہے۔ کونت نے کبھی اس تحقیق کی طرف قدم نہیں بڑھایا کیونکہ جیسا ہم اوپر بیان کر چکے ہیں اس نے نفسیات کو حیاتیات اور عمرانیات میں تقسیم کر دیا اور نفسیات کے خاص مرکزی مسائل کے لئے اس نے کوئی جگہ نہیں چھوڑی۔ اس لحاظ سے کونت کے کام کی تکمیل جدید انگریزی اسکول نے کی جس نے نفسیات کو نہایت درجہ اہم قرار دیا۔

## د) عمرانیات اور اخلاقیات

کونت کی تصنیف عظیم کا بیشتر حصہ علم جماعت کے مسائل کے لئے وقف ہے جس کو وہ Sociology (سوسیالوجی) کہتا ہے یہ اس کی خود ساختہ اصطلاح ہے۔ اور انسانیات کے تمام قوانین کی خلاف ورزی کرنے کے باوجود سوسائٹج بن گئی ہے۔ اس کے اندر نفسیات کا ایک اہم حصہ تمام معاشیات و اخلاقیات اور فلسفہ تاریخ داخل ہے جس طرح کونت نفسیات فرد پر نوع کی ذہنی ترقی سے الگ بحث کرنے کے خلاف احتجاج کرتا ہے اسی طرح وہ سیاسیات و اخلاقیات کو عام نظریہ جماعت سے الگ کرنے کے خلاف ہے۔ ان علوم کے بعد کے ارتقاء نے یہ ثابت کیا ہے کہ اس کا یہ خیال صحیح تھا۔ علاوہ ازیں نفسیات پر اور نہ معاشیات و اخلاقیات پر اس انسانی ارتقاء سے الگ ہو کر بحث ہو سکتی ہے جس کا پتہ ہم کو تاریخ سے چلتا ہے۔ کونت تمام علمی شعبوں میں سکونیات اور حرکیات کے تعلق کو مد نظر رکھتا ہے۔ کائنات کی نسبت جیو مٹری کا نقطہ نظر سکونیاتی ہے اور میکانیات کا حرکیاتی۔ طبیعیات اور کیمیا میں قوتوں کو کچھ توازن کے نقطہ نظر سے دیکھا جاتا ہے اور کچھ خصلیت کے نقطہ نظر سے۔ عضویات میں علم تشریح اعضا سکونیاتی ہے اور علم وظائف اعضا حرکیاتی۔ عمرانیات کے اندر بھی عمرانی سکونیات ہے جو جماعت کے مستقل حالات کا مطالعہ کرتی ہے اور عمرانی حرکیات ہے جو جماعت کے قوانین ارتقاء کی تحقیق کرتی ہے۔

قبل الذکر میں اساسی تصور نظم ہے اور موقوف الذکر میں ترقی سکونیات اور ترکیات کا باہم نہایت قریبی تعلق ہے کیونکہ نظم اور ترقی کا ایک دوسرے سے تعامل ہوتا ہے یہ وہ حقیقت ہے جس کو رجعت پسند اور انقلاب پسند دونوں گروہ سمجھنے سے قاصر رہے۔

(۱) عمرانی سکونیات۔ جماعت ایک ایسی کلیت ہے جس کے عناصر کا باہم ایسا قریبی تعلق ہوتا ہے کہ اگر ان میں سے کسی ایک میں تغیر ہو تو دوسروں میں بھی کم و بیش تغیر ہوتا ہے سیاسی اور عمرانی تنظیم کا تمام تہذیب و تمدن سے ایک گہرا تعلق ہے کسی جماعت کے خیالات اور رسوم و احوالات میں بھی بہت قریبی ربط ہوتا ہے اس لئے کوئی اقتدار خواہ وہ انقلابی ہو یا رجعتی کسی جماعت کے عمرانی احوالات میں ایسا تغیر پیدا نہیں کر سکتا جو اس جماعت کے رسم و احوال اور اس کے خیالات کے بالکل غیر مطابق ہو۔ یہ بھی صحیح ہے کہ ادارات کا افکار و رسوم پر اثر ہوتا ہے لیکن اس اثر کے لئے امن اور طویل مدت درکار ہے اور یہ امر نہایت واضح طور پر نوع انسان کی طفولیت میں نظر آتا ہے۔ افکار اور رسوم کا بھی ایک دوسرے پر اثر ہوتا ہے۔ سیاسی ادارات کا کام یہ ہے کہ جماعت کی اس زندگی کی تنظیم کریں جو انسان کی عقلی اخلاقی اور طبیعی ترقی کے ساتھ پیدا ہوتی ہے۔ اس ارتقاء میں جو عناصر نہایت اہم ثابت ہو گئے ہیں وہی آخر میں جماعت کے حکمران عناصر بن جائینگے۔ اقتدار کا مدار آدمی تعاون پر ہے لیکن اس کا معکوس صحیح نہیں۔

ایک اہم پہلو سے اخلاقیات عمرانی سکونیات کے اندر داخل ہے۔ اخلاقی قوانین سے نوع انسان کے باہمی ربط کا اظہار ہوتا ہے۔ یہ ربط وہاں منکشف ہوتا ہے جہاں آدمی اپنی جماعتی جبلتوں پر عمل کرتا ہے۔ اجتماعی زندگی کا یہ ماخذ قرار دینا کہ افراد نے سوچ سمجھ کر زندگی بسر کرنے میں فائدہ دیکھ کر اس کی بنا ڈالی، ایک متناقض بات ہے کیونکہ اجتماعی فوائد کا احساس تب ہی ہو سکتا ہے جب کہ جماعت کچھ عرصہ سے قائم ہو چکی ہو۔ اس لیے یہ خیال اجتماعی زندگی کا مبداء و محرک نہیں ہو سکتا۔ کونست یہاں اس توجیہ کی مخالفت کر رہا ہے جو اکثر اٹھا جویں

صدی میں پیش کی جاتی تھی کہ افراد نے اپنا اپنا نفع سوچ کر جماعت قائم کر لی۔ اس کے نزدیک اجتماعی زندگی انسان کی جبلت میں داخل ہے زندگی کے باقی شعبوں کی طرح یہاں بھی تاثر علم سے مقدم ہے۔ اس خیال میں کونت اپنے تئیں ایک طرف ہیوم اور آدم سمٹھ کا اپنی منت سمجھتا ہے جنھوں نے اس کو عام نظریہ انانیت سے باہر نکالا اور دوسری طرف گال سے استفادہ کا اقرار کرتا ہے جس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ دماغ کے اندر اجتماعی جبلت کا بھی ایک مخصوص آلہ ہے۔ عالم حیوانات میں اجتماعیت کا آغاز وہاں ہوتا ہے جہاں جنموں میں امتیاز پیدا ہوتا ہے اور اولاد کی پرورش شروع ہوتی ہے لیکن انسانوں میں بھی پہلے انانیتی جبلتیں اجتماعی جبلتوں پر غالب ہوتی ہیں۔ ان کے بین مخالف کو ظاہر کرنے کے لیے کونت نے انانیت کے مقابلے میں Altruism (جاریت اخوانیت) کی اصطلاح وضع کی۔ لیکن شخصی اغراض کی بیج کئی مقصد نہیں ہونا چاہیئے۔ اخوانیت ایک مبہم اور بے نتیجہ احساس محبت ہوگا اگر اس کو تسلیم نہ کیا جائے کہ دوسروں میں بھی ذاتی تسکین کا ایسا ہی میلان ہے جیسا کہ ہم میں ہے لیکن انانیتی جبلتوں کو مغلوب رکھنا چاہیئے اور ان پر غلبہ عقل اور ہمدردی کی ترقی سے حاصل ہوتا ہے۔ ہمدردی عقل کو خالص انانیتی میلانات سے بچاتی ہے اور عقل اجتماعی ربط کے احساس کو تیز کرتی ہے۔ جماعت کے اندر ہمدردی کے احساسات کی تربیت ہوتی ہے۔ تاثرات کی اتنی توسیع سے کہ تمام نوع انسان ان میں داخل ہو جائے ایک فرد کی خواہش بقا کی تسکین ہوتی ہے کیونکہ وہ نوع کی بقا کے مسلسل کو خود اپنی بقا سمجھتا ہے۔

بالکل منفرد ہو کر فرد کا وجود محض ایک تجربہ ہے کینہ اجتماعی اکائی ہے جس میں عضو جماعت کے طبیعی میلانات کے اولیں آثار ملتے ہیں۔ کینے کے اندر فرو اپنی انفرادیت سے ماورے ہونا اور دوسروں کی ذات میں زندہ رہنا سیکھتا ہے در آنحالیکہ وہ اس میں اپنی نہایت قوی جبلتوں کی پیروی کرتا ہے۔ کینہ جماعت کی نہایت مربوط صورت ہے یہ محض اجتماع نہیں بلکہ کمال اتحاد کا نمونہ ہے۔ یہ صحیح ہے کہ کینے کے اندر بھی تعاون کام کرتا ہے گو اس میں سب سے

بڑا حصہ تعاون کا نہیں جیسے کہ بڑی جماعتوں میں اشتراک کار اور تقسیم کار کی بنا پر ہوتا ہے۔ کسی فرد یا گروہ کا کوئی معین کام کرنا جماعت کا کام کرنا ہے۔ اس کام میں رہنا قوت جماعت ہی سے حاصل ہوتی ہے اور اس کا مدار اسی پر ہوتا ہے کہ اس کو جماعت کا اعتماد حاصل ہو اور جماعت خوشی سے اس کی معاون ہو۔ ہر جماعت کے لئے ایک حکومت کی ضرورت ہے۔ جس طرح انفرادی زندگی میں شخصی جبلتیں اور کٹنے میں بہرہ رومی غالب ہوتی ہے اسی طرح وسیع جماعتوں میں عقلی ملکات کا خاص غلبہ ہوتا ہے۔ ایک خاص قسم کا عقلی ربط جماعت کے لئے ضروری ہے محض تطابقی اغراض اور بہرہ رومی کافی نہیں۔ ایجابی سائنس اخلاقیات کے لئے نہایت اہم ہے کیونکہ اس کا کام یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے یہ متعین کرے کہ ہر عمل ہر میلان اور ہر تاثر کا بالواسطہ یا بلاواسطہ انسانی زندگی پر کیا اثر ہوتا ہے۔

حکومت کے نزدیک کاٹھولیکیت کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس نے اخلاق کو سیاسیات کی غلامی سے نکالا جس کے اندر وہ دور تکثیر میں مبتلا تھی۔ اس حریت کا اظہار اس تعلیم میں ہوا کہ روحانی قوت دنیاوی قوت سے بالکل آزاد ہے لیکن کاٹھولیکیت انسان کی عقلی ضرورتوں کے لئے ناکافی ثابت ہوئی اسی لئے مابعد الطبیعیات نے اپنا عمل تحریر شروع کر دیا۔ علاوہ ازیں کاٹھولیکیت نے انانیت کی پرورش کی کیونکہ اس نے ہر شخص کو اپنی ہی نجات اور سعادت کے حصول میں مبتلا کر دیا اس انداز سے کلیسا کے ہاتھ میں بڑی قوت آگئی لیکن بہرہ دانہ اور فیاضانہ تاثرات کی آزادانہ ترقی رک گئی۔ ان تاثرات کی آزادانہ ترقی فقط ایجابی میلان فکر ہی سے ہو سکتی ہے کیونکہ ایجابیت یہ تعلیم دیتی ہے کہ انسان کی تمام ترقی جماعت کے اندر ہی رہ کر ہو سکتی ہے اور جماعت نہیں بلکہ فرد محض ایک مجرور خیال ہے۔ اجتماعی زندگی میں انانیتی میلانات کو کٹٹی طرح سے روکنا پڑتا ہے فقط اجتماعی جذبے کی آزادانہ ترقی ہونی چاہیے اس کو وسیع افق سے جو مزید تعلیم پیدا ہوتی ہے وہ خود ایک منبع سعادت و طمانیت ہے جو ہر قسم کے خارجی اثر سے بے نیاز ہے فرض کا تصور بھی اسی روح اجتماع

سے پیدا ہوتا ہے جس سے ایجابی فلسفہ کام لینا چاہتا ہے اس اصول کی روشنی میں فرد کو نوع کا ایک رکن خیال کیا جاتا ہے اس لیے اس کے قواعد کل ایک نظام کلی سے اخذ ہونے چاہئیں نہ کہ اس کے خالص انفرادی اغراض سے۔ اخلاقی زندگی کا اسے تین تصور نوع انسان کا تصور ہے اور نوع انسان کی ترقی تمام انفرادی اور اجتماعی آلات کے تعاون سے ہوتی ہے۔ کونست خانگی اور جمہوری امور میں حد فاصل قائم کرنے کا سخت مخالف ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ امتیاز ایک خاص قسم کے حالات کا نتیجہ ہے اور ازمنہ عبور میں پیدا ہوتا ہے جب کہ ایک نئی تہذیب طلوع ہو رہی ہو اور نئے عناصر کو اپنے صحیح مقامات پر قدام ہونے میں وقت محسوس ہو رہی ہو یہ امتیاز یونانیوں اور رومیوں کے عہد میں نہیں تھا۔ اور نہ ہی ازمنہ متوسط کی دینی سلطنت میں تھا یہ خیال پہلے ازمنہ متوسط کے اختتام پر پیدا ہوا اور خاص کر اس دور خوشحالی میں جو کاشتکاری غلامی سے آزاد ہوئے پر آیا۔ مزدوری ہمیشہ عوام الناس ابھی تک اجتماعی نظام کے پورے ارکان نہیں بنے۔ پوری شرکت کے ساتھ وہ وقار نفس پیدا ہو گیا جو اس احساس پر قائل ہو گا کہ ہر کام کرنے والا اپنے آپ کو ایک بڑے مقصد میں معاون خیال کرے گا۔ جب یہ زمانہ آئیگا تو ادائے ترین پیشوں کا شرافت میں شمار ہو گا اور ایجابی تعلیم سے یہ شعور پیدا ہو جائیگا کہ ہر انفرادی کوشش جماعت کے لیے بحیثیت کل ایک اہمیت رکھتی ہے۔

کہنت کو یوراقین تھا کہ اگر سیاسی امن ہو جائے تو اب فطری تدبیر ترقی سے خیالات و تاثرات و رسوم میں ایسی تبدیلی پیدا ہو جائیگی کہ انسان ایجابی منزل میں داخل ہو جائیگا۔ اس کے نزدیک نہایت اہم عمرانی مشکلات سیاسی نہیں بلکہ اخلاقی تھیں اور وہ فقط خیالات و رسوم کے اثر سے رفع ہو سکتی تھیں۔ اس کے نزدیک فرض کا تصور صواب کے تصور پر غالب ہے۔ قانون اور مملکت کی نسبت کوئی معین نظریہ اس کے فلسفے سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس کا خیال تھا کہ انکار و رسوم کی تبدیلی کے بعد جدید ادارات کا قیام ہونا مشکل نہیں رہیگا۔ ان خیالات میں اس کے اس متصورانہ نصب العین میلان کا

اظہار ہوتا ہے جو اس کی اولین و بہترین تصنیف میں نمایاں تھے جن میں ایک طرف زمانہ ماقبل کے انفرادی حقوق پر زور دینے کے خلاف اور دوسری طرف اس کے اپنے زمانے کی دستوری آویزشوں کے خلاف ردِ عمل پایا جاتا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ تھوڑے عرصے کے لئے ایک ترقی کو شش مطلق العنان حکومت کی ضرورت ہے تاکہ نئے افکار و تاثرات سکون و سکوت سے پختہ ہو جائیں۔ مغرب کے لئے مستقل عمرانی ادارات اور انقلاب عظیم سے کوئی ایجابی اور تعمیری نتیجہ حاصل کرنے کے لئے ایسی حکومت کا قیام ہونا ایک لازمی شرط ہے۔

۲۔ عمرانی حرکیات کے ایک اہم قانون سے ہم پہلے ہی واقف ہو چکے ہیں مبنی منازلِ ثلاثہ کا قانون۔ جیسا کہ کونیت نے بیان کیا ہے ترقی کا پتہ آسانی سے عقلی شعبے میں چلتا ہے۔ عقلی ترقی کی مختلف منزلوں کی مطابقت میں عمرانی اور سیاسی ترقی کی مختلف منزلیں ہیں۔ عسکریت دنیائی منزل کے مطابق ہے۔ عسکریت کی اصل اہمیت یہ ہے کہ وہ مطابقت قواعد کی تربیت کرتی ہے جو سیاسی تنظیم کے لئے لازمی شرط ہے اس کے اندر شد ضرورت سے مشترک مقاصد کے حصول میں قوتوں کا تعاون ہوتا ہے جس طرح یہ اہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ اولین روحانی اقتدار دنیائی ہو اسی طرح یہ بھی ہے کہ پہلی حکومتیں عسکری ہوں۔ اس منزل میں صرف خارجی قوت مرکزیت اور ربط قیام رکھ سکتی ہے علاوہ ازیں عمرانی ارتقاء کی پہلی منزلوں میں جنگ بھی ایک ضروری چیز ہے جنگ سے غلامی پیدا ہوتی ہے تاکہ مہارزین اپنی قوتوں کو آزادی سے یکسو ہو کر استعمال کر سکیں تمام محنت و صنعت کا کام غلاموں کے سپرد کر دیا جاتا ہے۔

ما بعد الطبیعیاتی دور کے مطابق جو اجتماعی اور سیاسی نظام ہوتا ہے اس کو تشریحی یا قانونی کہہ سکتے ہیں۔ مدافعتیہ عسکری تعلیم جارحانہ عسکری تنظیم کی جگہ لے لیتی ہے اور روح مبارزت کی جگہ روح تخلیق کام کرنے لگتی ہے متوسط طبقے طالب حقوق ہو جاتے ہیں مقنن لوگ جن کو اس دور میں تفوق حاصل ہوتا ہے مختلف حقوق میں توازن قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں یہ منزل جس میں کہ ہم اب ہیں ایک مبہم اور مضطرب منزل عبور ہے۔ ایجابی منزل کے مطابق صنعتی دور ہے جس میں تقسیم کثرت اور تنظیم ادارات تخلیقی قوتوں سے متعین ہوتی ہے اس میں معاشرتی مسائل سیاسی مسائل کی جگہ حاصل کر لیتے ہیں۔ مزدوری پیشہ طبقے رفتہ رفتہ محسوس کرنے لگتے ہیں کہ وہ معاشرتی مسائل جن کی وجہ سے وہ مصائب میں مبتلا ہیں سیاسی انقلابات سے حل نہیں ہو سکتے۔ ان کو قدرتی طور پر ایجابی فلسفے کی اس کوشش کے ساتھ ہمدردی ہو گی کہ فرائض کو حقوق پر مقدم رکھا جائے تاکہ اس اسی سلسلہ معاشرت کی طرف توجہ مبذول ہو سکے کہ کس طرح تمام افراد کو ذہنی ترقی کا موقع اور کام کرنے کا حق حاصل ہو۔ اس وجہ سے مزید درپیشہ طبقوں اور ایجابی فلسفے کے درمیان ایک قدرتی مفاہمت پیدا ہو جائیگی۔

انسانی ترقی کے ربط کا یہ ثبوت اخلاقیات پر ایک بہت اہم اثر ڈالتا ہے جو عمرانی حرکیات اور عمرانی سکونیات دونوں کے تحت میں آتی ہے اس وحدت و ربط ترقی کے ثبوت سے نہ صرف عمرانی احساس قوی ہوتا ہے بلکہ اخلاقیات کے ایک اہم جزو کا حرکیاتی بناء پر تعین ہوتا ہے۔ اخلاقیات کا کام یہ ہے کہ حیوانی اور نباتی صفات کے مقابلے میں مخصوص انسانی صفات کو ترقی دے۔ اخلاقیات کے مقدمات فقط عمرانی حرکیات (قانون سازیل ثلاثہ) ہی سے حاصل نہیں ہوتے بلکہ حیاتیات تقابلی سے بھی حاصل ہوتے ہیں جس سے ہم کو یہ علم ہوتا ہے کہ سلسلہ حیوانات میں ہم جس قدر ادا پر چلے جائیں اسی قدر حیوانی وظائف نباتی وظائف پر غالب ہوتے جاتے ہیں۔ نوع انسان میں مخصوص انسانی صفات یعنی عقل اور معاشرت حیوانی صفات کے قلع سے ترقی پاتے ہیں اس کے ثبوت میں کونٹ گال کے علم وضع نمبر (Phrenology) کے حوالے سے یہ کہنا ہے کہ



دماغ کا سامنے کا حصہ زیادہ نشو و نما یافتہ ہے بہ نسبت اس حصے کے جو پشت کی طرف ہے نوع انسان کے اندر عقل اور ہمدردی کا تدریجی ارتقا پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے فرد رفتہ رفتہ نوع کا ہم مقصد ہو سکتا ہے۔ اگرچہ وہ لیبارک کے نظریۂ ارتقا کا مخالف تھا لیکن وہ تسلیم کرتا ہے کہ مسلسل مشق سے ملکات و صفات میں بڑی تبدیلی پیدا ہو سکتی ہے۔ اہماری فطرت کے اشرف میلانات معاشرتی زندگی میں ترقی پاتے ہیں اور نئے اہلیتیں کچھ تصرف ذات اور کچھ ہمدردی سے کمزور ہو جاتی ہیں یا معاشرتی نظام میں ان سے کوئی کام لیا جاتا ہے کو نت اس مسئلے کی بابت اپنے خیالات کو زیادہ معین صورت میں ادا نہ کر سکا جس کی وجہ کچھ تو یہ تھی کہ اس نے وہ نظریہ اختیار نہ کیا جس پر سچا نمونہ اور ہاتھ ملنے اپنی تعلیم ارتقاء نفسیاتی کی بنا رکھی تھی اور جس کو انگریزی نفسیات نے بعد میں ترقی دی اور کچھ یہ کہ دو ارتقاء میں سے اس خیال کا حوالہ نہیں دے سکتا تھا کہ نوع اور فرد کے ارتقا میں کس قدر گہرا تعلق ہے۔

اپنی اخلاقیات کے آخر میں کو نت کہتا ہے کہ ایجابی فلسفے کی اخلاقیات کا مذہب کی اخلاقیات سے مقابلہ کرتے ہوئے اس امر کو فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ قبل الذکر تو ابھی پوری طرح سو جا بھی نہیں گیا اور اس کے قیام اور ترقی کے لئے کوئی باقاعدہ ادارات بھی نہیں اس کے برعکس صدیوں کی روحانی محنت سے مذہبی اخلاق پوری نشو و نما حاصل کر چکا ہے اور بہت سی معاشرتی تنظیمات سے اس کو سہارا ملتا رہا ہے۔ اپنی زندگی کے آخری سالوں میں اس کو حالات زیادہ امید افزا معلوم ہونے لگے اور یہ خیال اس کے دل سے جاتا رہا کہ ابھی ایجابی فلسفے کی ابتدائی منزل ہے (یہ تبدیلی نظر اس میں ۱۸۷۵ء اور ۱۸۸۵ء کے درمیان کے اعصابی تغیر کے بعد واقع ہوئی)۔

## ۴۔ نظریہ علم

اگرچہ کو نت نے نظریہ علم کی نسبت کوئی خاص تحقیق نہیں کی تاہم یہ امر بالکل

واضح ہے کہ اس کا تمام ایجابی فلسفہ مخصوص علمیات مفروضات پر قائم کیا گیا ہے اور بعض مقامات پر اس نے بین طور پر اس کو بیان بھی کیا ہے۔ کونت کے علمیات نقطہ نظر کو متنب کرانے کی کوشش دیکھیں سے خالی نہیں ہوگی۔

کونت نے صاف طور پر اور کر تریہ بیان کیا ہے کہ ایجابی فلسفہ تجربیت نہیں ہے۔ اس میں ایک کتاب کے اندر اس نے ثابت کرانے کی کوشش کی کہ تجربیت مطلق ممکن نہیں ہو سکتی۔ واقعات کے خالی اجتماع سے علم نہیں بنتا۔ اس کا اصل کام واقعات کی ترکیب و ترتیب ہے حکمت تو ان میں پرستل ہے نہ کہ واقعات پر۔ کوئی منفرد واقعہ حکمت کا جزو نہیں ہوتا وہ جزو علم تب بنتا ہے جب کہ اس کا علحدہ پن منسوخ ہو جائے اور وہ دیگر واقعات کے ساتھ اگر ضرورت ہو تو کسی مفروضہ کے ذریعے سے منسلک ہو جائے۔ کونت تو یہاں تک کہتا ہے کہ کوئی منفرد اور خالص تجربی مشاہدہ یا بیان یقینی نہیں ہو سکتا۔ ہم ادھر بیان کر چکے ہیں کہ کونت کے نزدیک واقعات کو ترتیب دینے کی ضرورت ہی سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ انسانی علم کو ایجابی منزل تک پہنچنے سے پہلے کیوں دینیاتی اور مابعد الطبیعیاتی منازل میں سے گزرنا پڑتا ہے۔ ایجابی منزل میں تو ان میں مظاہر یعنی ان کے حقیقی تعلق کو دریافت کیا جاتا ہے۔ اس تعلق کا انہماک و طرح سے ہو سکتا ہے۔ مظاہر یا ایک وقت واقع ہوتے ہیں یا یکے بعد دیگرے اگر ایک وقت واقع ہوں تو ہم ان کی یوں توجیہ کرتے ہیں کہ ان مختلف مظاہر کے اضافات و قوانین ایک قسم کے ہیں اور اگر یکے بعد دیگرے واقع ہوں تو ربط مسلسل سے ان کی توجیہ کی جاتی ہے۔ پہلی حالت میں سکونیاتی توجیہ ہوتی ہے اور دوسری حالت میں حرکتی۔ اگر ہم مظاہر کا تعلق اس طرح واضح کریں کہ ان کے وقوع کی نسبت پیش بینی ہو سکے تو ہماری توجیہ یا بر بنائے مشابہت ہو سکتی ہے یا بر بنائے ربط۔ دونوں حالتوں میں نفس انسانی کی یہ خواہش پوری ہو جاتی ہے کہ کثرت میں وحدت اور تغیر میں ثبات کو دریافت کرے۔

ان اشارات کے علاوہ جو فی نفسہ دیکھیں کونت کا نظریہ علم اس سلسلے پر کوئی مزید روشنی نہیں ڈالتا۔ نفس کی تعلیم اتحاد کی نسبت وہ

کوئی خاص تحقیق نہیں کرتا گو وہ اس کو اساسی خیال کرتا ہے۔ مزید غور و خوض سے وہ ذاتی نفسیات میں وہاں تک جا پہنچتا جہاں تک پہنچنے کی نہ اس کو خواہش تھی اور نہ ہی وہ اس کو ممکن سمجھتا تھا۔ کیسائیت اور تسلسل کے قوانین کی صحت پر بھی وہ کوئی بحث نہیں کرتا۔ اس مسئلے کی بابت وہ کسی قدر متذبذب معلوم ہوتا ہے کبھی تو یہ کہتا ہے کہ سائنس کا اصول اولیہ سے کوئی تعلق نہیں یہ اصول نفس انسانی میں غیر ارادی طور پر پیدا ہوتے ہیں اس لئے ان پر کوئی بحث نہیں ہو سکتی یہاں پر وہ ریڈ کی عقل سلیم کی عملیات کے قریب ہو جاتا ہے۔ اور کبھی یہ دعویٰ پیش کرتا ہے کہ قانون فطرت کی تفسیرنا پذیری کا اصول جس پر ایجابی سائنس کا مدار ہے اولیاتی طور پر ثابت نہیں ہو سکتا اور کاہل معمولی مشاہدہ اور استقرا پر ہے۔ اس نظریہ سے اگر وہ منطقی نتائج اخذ کرتا تو خالص تجریت کی چٹانوں سے جا کر ٹکڑے کھاتا اور اصول تعلیل کی مشکلات سے دوچار ہوتا جن پر اسٹوارٹ مل کی اس جامع بحث سے روشنی پڑی جو اس نے ہیوم کے مسئلے کی نسبت کی۔ یہ بات بالکل صاف ہے کہ کونت کے یہ دو نظریات باہم بالکل متناقض ہیں کیونکہ اس اصول کی تائیدیں جو بحث سے بالاتر ہے واقعات سے نہیں ہو سکتی کیونکہ ایسا کرنے میں لازماً بحث و استدلال سے کام لینا پڑے گا۔ کونت کی یہ توقع کہ استقلال قانون فطرت کا اصول رفتہ رفتہ تمام شعبوں میں داخل ہو جائے گا اس یقین کی بنا پر تھی کہ ہم زندگی کے تمام شعبوں میں مائت کو فرض کرنے پر مجبور ہیں۔ وہ اپنی پہلی تصنیفوں میں ایک جگہ کہتا ہے کہ نفس انسانی کے لئے یہ ناممکن ہے کہ کائنات کے ایک شعبے میں اس کا تفکر ایجابی ہو اور دوسرے شعبوں میں مابعد الطبیعیاتی یا دینیاتی۔ نفس انسانی تحقیق و نظر کی وحدت کے لئے کوشش کرتا ہے۔ یہاں پر بھی جیسا کہ ہیوم کہ چکا ہے عادت کی قوت کا اظہار ہوتا ہے مگر اس سے فقط اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اس اصول کا نفس انسانی پر کس قدر اثر اور جبر ہے اور اس کی حقیقی صحت پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔ نظریہ علم کے اہل میش کو کونت نے بھی محسوس نہیں کیا وہ ایجابی علم کی تنظیم میں کوشاں رہا اور اس امر کی بھی تحقیق نہیں کی کہ اس علم کی اولیں اساس کیا ہے۔

تاہم کونت ایک دوسرے پہلو سے نظریہ علم کو دیکھتا ہے اور وہ یہ ہے کہ علم کی اضافیت کے پہلو کو نمایاں کرتا ہے ہم اور پریشان کر چکے ہیں کہ اس کے نزدیک ایجابی فلسفے کی ایک اساسی خصوصیت یہ تھی کہ اس مطلق کی بجائے جس کو پہلے فلسفے تلاش کرتے تھے یہ فلسفہ ہر جگہ اضافات کی جستجو کرتا ہے۔ علم کی اضافیت کو وہ دو طرح سے ثابت کرتا ہے اول یہ کہ ایجابی سائنس ہم کو ہر جگہ اشیاء کے مابین یکسانیت اور توازن کے اضافات سے آگاہ کر سکتی ہے اور اشیاء کی علی مطلقہ اور ان کی ماہیت سے اس کا کوئی تعلق نہیں اضافات بھی ایسے امور حقیقی ہیں جن کے وجود کا اقرار کرنا پڑتا ہے لیکن ان کو کسی زیادہ اساسی اصول سے اخذ نہیں کر سکتے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ہمارا تمام علم ہمارے جسم اور اس کے ماحول کے تعلق سے متعین ہوتا ہے۔ کونت یہاں تک کہتا ہے کہ ہمارے فہم اور اس کے مواد یا واسطے میں ایک اساسی ثنویت پائی جاتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ہمارا فہم ماحول سے متاثر اور متعین ہوتا ہے اور اس کو اپنا مواد ماحول ہی سے حاصل ہوتا ہے لیکن اس کی صورت بندی اعمال انضمام کی طرح ہمارے نظم جسم کے قوانین کے مطابق واقع ہوئی ہے۔ ہمارے تمام علم کی اضافت ایک طرف انفس سے ہے اور دوسری طرف معرض سے۔ اس حیاتیاتی نظریہ علم کی وجہ سے کونت اپنے آپ کو ارسطو لائبرٹز اور کانٹ کے تابعین میں سے شمار کرتا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ ہمارا علم محض ایک حد تک حقیقت کے قریب جاسکتا ہے لیکن اپنے عملی نقطہ نظر کی وجہ سے وہ اس مسئلے پر بحث نہ کر سکا کہ ہمارا علم کہاں تک حقیقت کا آئینہ ہو سکتا ہے۔ وہ اس کو کافی سمجھتا تھا کہ جو علم ہمیں حاصل ہے وہ ہمارے عملی اغراض میں کام آسکتا ہے اور دوسری طرف وہ اس نکتے پر بہت زور دیتا ہے کہ جس نفس سے علم کا تعلق ہے وہ خود بدلتا اور ترقی کرتا رہتا ہے۔ تمام علم فرد اور نوع کے درجہ ترقی سے متعین ہوتا ہے اس لیے اس کی ایک تاریخی حیثیت ہے۔ عمرانیات بھی حیاتیات کی طرح علم کی اضافیت کی طرف لے جاتی ہے جب تک یہ علوم ایجابی منزل میں نہیں آئے تھے اور ریاضی کو سب سے اعلیٰ علم خیال کیا جاتا تھا تب تک علم کی اضافیت نظر سے اوجھل

رہ سکتی تھی لیکن اب علم میں عنان حکومت عمرانیات کے ہاتھ میں آگئی ہے اور علمی نقاط نظر کا تعین ابھی علم کر سکتا ہے۔

علمیات میں حیاتیاتی اور عمرانیاتی نقطہ نظر پر زور دینے اور اس دعوے سے کہ علم انسان کے حوالے اس کی فطرت اور درجہ ارتقاء سے متعین ہوتا ہے اس کی فلسفیانہ تعلیم میں ایک اہم تبدیلی پیدا ہوئی پہلے اس نے اس پر زور دیا تھا کہ عقلاً اور لازماً انسان کا تصور کائنات کے تصور کے ماتحت ہے لیکن اب اس نے علم کے نفسی پہلو پر زور دینا شروع کیا اب اس کو یہ خیال ہوا کہ علم ہے فقط ایک نفسی ضرورت کی تسکین ہوتی ہے اور جو طریقہ بھی اس حصول تسکین کا ذریعہ بن سکے وہ جائز ہے۔ علم کی ضرورت ایک صناعانہ ضرورت ہے اب وہ کہتا ہے کہ مفروضات جہاں تک ہو سکے سادہ ہونے چاہئیں اور اس ضرورت کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ تجربے سے ان کی تصدیق کبھی ہو۔ وہ اس کی نسبت کچھ تحقیق نہیں کرتا کہ نظریہ کائنات میں وحدت اور سادگی کا اصل حقیقت سے کیا تعلق ہے۔ وہ زیادہ زیادہ اس عالم تصوف میں مستغرق ہوتا گیا جو عصبی بیماری کے بعد اس پر منکشف ہوا تھا اس نے اب اپنے پہلے قیام کو وہ معروض نظام کے ساتھ ایک نفسی نظام کے قیام کرنے کی کوشش کی اب تک اس نے انسان کی توجیہ کائنات سے کی تھی اب وہ کائنات کی توجیہ انسان سے کرنے لگا۔

## و۔ کونت بحیثیت صوفی

بحیثیت مفکر کونت کا کارِ عظیم ایجابی فلسفے کی تشریح کے ساتھ ختم ہو گیا لیکن بعد میں وہ اس فلسفے کو اعلیٰ تر رموز کے لئے محض ایک تمہید قرار دینے لگا ہم اس تغیر کے نفسیاتی اسباب کی طرف اس سے پہلے اشارہ کر چکے ہیں اب ہم مختصراً ان افکار پر غور کریں گے جن میں وہ اپنی زندگی کے آخری سالوں میں منہمک رہا۔ علمی حیثیت سے خواہ ان کی کوئی اہمیت نہ ہوتا ہم

ایک خاص تغیر کے علامات ہونے کے لحاظ سے وہ دیکھی سے خالی نہیں۔ اپنے ایجابی فلسفے میں کونت کائنات سے انسان کی طرف آیا تھا اس نے مجرد اور کلی اضافات سے زیادہ ملطف اور پیچیدہ اضافات کی طرف عبور کیا تھا کیونکہ سب سے پیچیدہ اضافات انسان کی زندگی میں پائے جاتے ہیں۔ اب وہ انسان سے کائنات کی طرف جاتا ہے اور نوع انسان نے اپنی طفولیت میں جس نفسی نقطہ نظر کو غیر شعوری طور پر اختیار کیا تھا وہ اب اس کو شعوری طور پر اختیار کرتا ہے اب وہ کائنات کو انسانی زندگی کے لیے فقط ایک محل اور حامل قرار دیتا ہے اور پیچیدہ ترین یعنی اعلیٰ ترین نقطہ نظر سے ہستی کے اوتے منازل پر نظر ڈالتا ہے۔ ایجابی فلسفے کے بیان میں اس نے کہا تھا کہ عقل کو انسانی فطرت میں اولیت کا مرتبہ حاصل ہونا چاہیے اسی کے ذریعے سے ہم ہستی کے قوانین سے واقف ہوتے ہیں اور عقل کے تاثر پر عمل کرنے سے نئے رسوم و اداوات قائم ہوتے ہیں۔

اب وہ عقل کو اولیت کا مرتبہ دیتا ہے اور عقل کو دل سے منور کرنا چاہتا ہے اور تحلیل و تفتیش کی جگہ ترکیب اور وحدت نظر کا طالب ہوتا ہے لیکن وحدت علم نقطہ نفسی طور پر ممکن ہو سکتی ہے۔ ایجابی فلسفہ یہ ثابت کر چکا ہے کہ کائنات کی قوتیں وحدت مطلقہ میں تحویل نہیں ہو سکتیں لیکن اگر ہم تمام کائنات کو جہاں تک کہ وہ ہم کو معلوم ہو سکتی ہے انسان کی نسبت سے دیکھیں تو وحدت نظر حاصل ہو سکتی ہے جہاں پر کونت اپنی پہلی تقسیم علوم کو بدلنے کی ضرورت محسوس کرتا ہے اور اخلاقیات کو عمرانیات سے الگ کر کے ایک ساتواں اساسی علم قرار دیتا ہے کیونکہ اگر تمام افکار کا ماحذ اور مرکز وحدت انسانیت ہی ہے تو ہمیں فطرت انسانی پر بہت گہری اور وسیع نظر ڈالنی پڑے گی۔ عمرانیات میں فقط فکر اور عمل ہی اہم شمار ہوتے ہیں تاثرات صرف محرکات کا کام دیتے ہیں اور چونکہ انجام کار مختلف محرکات میں توازن قائم ہو جاتا ہے اس لیے عمرانیاتی نقطہ نظر سے تاثرات کو اہم قرار دینے کی کوئی خاص وجہ نہیں ہو سکتی۔ ان وجوہ سے اب وہ اخلاقیات کو پیچیدہ ترین علم قرار دیتا ہے

کیونکہ عمرانیات میں جو ایک ماتحت عنصر تھا وہ اس کے اندر نمایاں اور غالب ہو جاتا ہے۔ اخلاقیات علوم کے اسی قانون ارتقاء کے مطابق ایک الگ علم بن جاتا ہے کہ علوم کی ترقی زیادہ مجروح سے زیادہ مقرون کی طرف ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے تمام علوم اخلاقیات کے حصے بن جاتے ہیں علوم کو اسی زاویہ نگاہ سے حاصل کرنا چاہئے کہ ان میں سے ہر ایک علم اپنے سے اوپر والے یعنی پیچیدہ تر علم کے لیے ایک ذریعہ ہے یہاں تک کہ ہم آخری علم یعنی اخلاقیات تک پہنچ جائیں جو منزل مقصود ہے۔ ہم کو یہ خیال رکھنا چاہیے کہ پھر تحلیل کو غلبہ حاصل نہ ہو جائے اور تمام وہ علوم جو نظم فطرت کے علم اور اس کے مطابق ہمارے عمل میں مدد نہ ہوں اور ہمارے اعمال کی کسی طرح رہنمائی نہ کر سکیں ترک کر دینے چاہئیں جدید اور مستند علمی تصنیفیں تیار ہونی چاہئیں جن میں اساسی علوم کا لب لباب ضروری حدود میں بیان کیا جائے۔ کونت اب ایجابی فلسفے کے اساسی نظریات کو ایجابی مقصدات کہتا ہے جس سے اس کی تہذیبی نظر کا پتہ چلتا ہے۔ اس کا فکر طالب سکون تھا اور وہ ہر اس تحقیق سے مضطرب ہو جاتا تھا جو اس کو اپنے مقصد سے دور تر کر دے۔ یہ مقصد مذہب انسانیت میں پوری طرح گم ہو جاتا تھا وہ تاثر کو علم اور عمل دونوں سے بلند تر سمجھتا ہے کیونکہ ان دونوں کی قدر و قیمت فقط ان کے نتائج کی وجہ سے ہے علاوہ ازیں یہ دونوں خارجی اضافات پر منحصر ہیں اور ان کے مقابلے میں تاثر سے براہ راست باطنی تسکین حاصل ہوتی ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ فن لطیف کو علم پر فوقیت حاصل ہے۔ فن لطیف کی صبح بہار تاثر ہے فن لطیف نظری عالم کے مجروح تصورات کو نہایت نفاست سے حقیقت کی طرف واپس لے آتا ہے اور عملی لوگوں کے دلوں میں بڑے خیالات کے لئے شریفانہ جوش پیدا کرتا ہے عضو باطنی حیثیت سے وہ ان غیر ارادی حرکات میں پیدا ہوتا ہے جو تاثر کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں اور جو ہماری نہایت باطنی کیفیات کو متاثر کرتے اور ان کو ظاہر کرتے ہیں۔ فنون لطیفہ سیرت کے ایسے نمونے ہمارے سامنے

پیش کرتے ہیں جن پر مسلسل خود کرنے سے ہماری جبلتیں اور ہمارے خیالات کمال پاتے ہیں۔ مذہب انسانیت کے پیشواؤں کا فرض ہے کہ وہ اپنے اندر فلسفے اور شاعری کو متحد کریں۔

مذہب انسانیت کو منت اپنے آپ کو جس کا بافی خیال کرتا تھا نوع انسان کو ہستی اعلیٰ سمجھ کر اس کی عبادت کرنے کا نام ہے اس کے اندر وہ تمام مروجہ زندہ اور آئندہ پیدا ہونے والے انسان داخل ہیں جنہوں نے محدہ دیا وسیع حلقوں میں انسان کی سعادت اور ترقی کے لیے کوشش کی ہے۔ یہ ایک نصب العین تصور ہے کیونکہ حافظہ انسانی کے جریڈے پر انہیں کا دوام ثبت ہو گا جنہوں نے اس کے لئے جانفشانی کی ہے۔ کونت نے ایک ایجابی تقویم بنائی جس میں ہر مہینہ اور ہر ہفتے کا ہر دن کسی ایسے نطل کے ساتھ وابستہ ہے جس نے نوع انسان کی ترقی میں کچھ مدد دی ہو۔ یہ جمہوری مذہب کے قیام کی ایک پہلی کوشش تھی کہ نوع انسان پر عنایت کرنے والوں کو مقررہ اوقات پر جذبہ شکر کے ساتھ یاد کیا جائے۔ خانگی عبادت میں ایک شخص کے لیے نوع انسان کا نصب العین وہ اشخاص ہوں گے جن کے ساتھ اس کا زیادہ قریبی تعلق رہا ہے۔ جو لوگ اس ترقی میں مانع ہوئے ہیں مثلاً شاہنشاہ جیولین اور نیولین ان کو ایجابی مذہب میں لعنت اور تبرا کے لئے یاد کیا جائے گا۔ ایک فرد کا وقار اس امر پر مبنی ہے کہ تنگ یا وسیع حلقوں کو کتنے یا وطن کا رکن ہونے کی حیثیت سے وہ اس ہستی برتر کا جزو بن جاتا ہے۔ تمام افکار اور اعمال اس ہستی کے تحفظ اور کمال کے لئے صرف ہونے چاہئیں۔ اخوانیت اعلیٰ ترین فرض بھی ہے اور اعلیٰ ترین سعادت بھی۔

اس مذہب کی تعلیم و تربیت ایسے پیشواؤں کے سپرد ہونی چاہیے جو فلسفے کے تمام شعبوں پر گہری ہوں اور اس کے علاوہ شاعر اور طبیب بھی ہوں۔ ان کے اقتدار کو تمام لوگ خود بخود تسلیم کرینگے اس لئے عوام کی رائے پر ان کا اثر ہوگا۔ ایجابی مذہب کے خاکے میں کونت ہر جگہ پر



جہاں ممکن ہو سکتا ہے کوشش کرتا ہے کہ ازمنہ متوسط کے کاٹھ لیکسی نظام میں جو باتیں نہایت گہری اور بلند تھیں ان کے ساتھ مماثلت پیدا کی جائے۔ کونت کے ذہن میں جو نظام جماعت تھا وہ درمیانی دور انفرادیت کی نسبت جس میں بے حساب ہرجاں پایا جاتا ہے کا تو لیکسیت کے نظام دینی سے بہت زیادہ مشابہ تھا۔ کونت درحقیقت اس سے بھی اور پیچھے کی طرف جاتا ہے چونکہ ایجا بیت قدیم توصیات سے بالکل آزاد ہو گئی ہے اس لیے اس کو اس خیال کے قبول کرنے میں کوئی تامل نہیں ہونا چاہیے کہ فطرت کے اندر تمام اشیاء میں جان اور روح ہے (Fetichism)۔ اشیاء کی نسبت یہ زاویہ نگاہ بیان میں قوت پیدا کرتا اور منطقی تخیل کی پرورش کرتا ہے۔ اس انداز نظر سے ہر اس شے میں جو ہستی برتر کے تحفظ و ترقی میں مدد ہو سکتی ہے جان پڑ جاتی ہے ہر حیوانی نوع کو یوں سمجھنا چاہیے کہ یہ بھی ایک انسانی نوع ہے جس کی ترقی رک گئی ہے۔ طویل دور انتقاد کے بعد پھر ترکیب و تعمیر کا دور آیا ہے۔ یہ نیا دین مکان کو ایک واسطہ عظیم سمجھتا ہے جس کے اندر ہماری زمین جو ایک عظیم الشان ہستی ہے صورت پذیر ہوئی ہے۔ زمین نے اپنی زبردست قوتوں کے استعمال سے احترام کیا ہے اور اس ایفائے تمت کے لیے ایثار کیا ہے تاکہ اعلیٰ ترین ہستی یعنی انسان کے جوہر کو ترقی ہو سکے۔ کونت اپنے نصاب ایجا بیت میں یہ بھی کہہ چکا ہے کہ اعلیٰ ترین ہستیاں محتاج ترین بھی ہوتی ہیں مکان زمین اور انسان ایجا بی تخلیت کے اقا بنیم

مثلاً نہ ہیں۔ کونت مستقل کے نظام جماعت کے دستور حکومت کا خاکہ بھی پیش کرتا ہے۔ حقوق کا خیال بالکل ناپید ہو جانا چاہیے کسی شخص کو اپنا فرض ادا کرنے کے علاوہ اور کوئی حق حاصل نہیں ہے۔ افراد انسان الگ الگ ہستیاں نہیں ہیں بلکہ ایک ہی ہستی کے مختلف اعضا ہیں۔ خارجی امور کی باہر صنعت کے رہنماؤں کے ہاتھوں میں ہونی چاہئیں (صراف کارخانہ دار اور زمیندار) یہ لوگ اس قدر دولت مند ہونگے کہ ان کے انصاف کے لالچ کا شکار نہیں ہونگے۔

ان سے محنت کو شرف حاصل ہو گا کیونکہ یہ لوگ اپنی مرضی سے کسی محنت کو اختیار کرینگے اور اس انتخاب میں اعلیٰ ترین جذبات ان کے محرک ہونگے۔ ان کا فرض یہ ہو گا کہ صنعتی کاروبار کو اس طرح سے چلائیں کہ تمام انسان تباہی کی زندگی میں داخل ہو سکیں جو انسانی سعادت کی اساس ہے۔ مزدوری پیشہ لوگوں کا اس میں فائدہ ہے کہ سرمایہ چند دو لاکھوں کے ہاتھوں میں رہے اس سے مرکزیت اور عقلندانہ ہدایت کا حاصل ہوگی۔ متوسط طبقوں کا زمانہ گزر چکا ہے سرمایہ داروں کی کیفیت ایسی ہے جیسے کہ جسم میں اعضائے فسد یہ ہوتے ہیں اسی طرح فلاسفہ جسم اجتماعی کا دماغ ہیں عورتیں گہرے تاثرات کے آلات کے حامل ہیں اور مزدوری پیشہ لوگ آلات قوت کی طرح۔ سرمایہ دار نظام قیام کے نامند ہے ہیں اور مزدوری پیشہ لوگ ترقی کے نامند ہے۔ فلاسفہ کا یہ فرض ہے کہ وہ یہ دریافت کریں کہ کن باتوں سے نفع انسان کی فلاح و بہبود میں ترقی ہوگی اور عورتوں کا یہ فرض ہے کہ وہ اس کام کے لیے صحیح تاثرات کو ابھاریں فلاسفہ اور عورتیں مزدوری پیشہ لوگوں کے ساتھ ہمدردی رکھنے کے اور سرمایہ داروں کے مقابلے میں ان کے حقوق کی حفاظت کریں گے۔ روحانی اور دنیاوی اقتدار کے لوگ اگر اپنی طاقت کا صحیح استعمال نہ کریں تو رائے عامہ اور عدم تعاون کے زور سے مزدور پیشہ لوگ اس کا اسدا کر سکیں گے۔

کونت کی یہ جنت تخیل اسی وجہ سے دلچسپ ہے جس وجہ سے ایسے قوی دماغوں سے نکلی ہوئی تجویزیں دلچسپ ہوتی ہیں جن کے اندر اپنے زمانے کے تمام میلانات پائے جاتے ہیں۔ جس طرح جمہوریہ افلاطون میں یونانی زندگی کی بہت سی خصوصیتیں نظر آتی ہیں اسی طرح کونت کے نظریات میں اس وقت کی تاریخی فضا کا پتہ چلتا ہے۔ اس کے دین مستقبل کے خاکے کی اہمیت کچھ اس وجہ سے ہے کہ یہ ایک سنجیدہ اور گہرے وجدان والے شخص کی مشہادت ہے کہ زمانہ ماضی نے نظریات حیات کی تنقید اور نفی کی ہے وہ اس امر میں آخری فیصلہ نہیں ہے اور کچھ اس وجہ سے کہ اس کام کو خیال

انسانیت اور محبت کا تصور ہے لیکن کونٹ نے کبھی یہ محسوس نہیں کیا کہ اگر اس خیال کو غلبہ حاصل ہو جائے تو ان لوگوں کے اندر جن کو مذہب کی ضرورت محسوس ہو گئی مذہبی افکار نہایت آزادانہ طور پر پیدا ہو گئے اور ان میں کثیر تنوع پایا جائے گا۔ کونٹ نے دین مستقبل کی تدوین میں جس ذوق کا اظہار کیا اس کی بہت کم لوگ داد و نیکیاں چنڈ باتیں اس کے اندر اس کو نہایت لطیف سوچھی ہیں مثلاً نامعلوم اولیاء کی جگہ اکابر تاریخی کے ناموں کی تعظیم۔ اکثر لوگ یہی خیال کریں گے کہ کونٹ کا مذہب جہاں ختم ہو جاتا ہے وہیں حقیقت میں مذہبی مسئلہ شروع ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ انسانی ترقی اور نصب العین کا ارتقاء کائنات سے کیا تعلق ہے کونٹ کی جدید تثلیث اس کا کچھ جواب نہیں دیتی۔ جس طرح کونٹ مذہب کے معاملے میں انفرادی آزادی کی اجازت نہیں دیتا اسی طرح وہ سیاسی امور میں بھی اس کو روا نہیں رکھتا بلکہ وہ تو یہاں تک جاتا ہے کہ نظم حقوق اور نامندوں کی حکومت کو بھی جائز نہیں سمجھتا۔ جمہوری اور خانگی زندگی میں اگر صاحبان اقتدار کے لیے قانونی طور پر حدود و مقررن ہوں تو رائے عامہ اور مقاطعہ مزدوران سے کافی انسداد نہیں ہو سکتا اس کی تعلیم کا نہایت مخصوص انداز اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے ایجابی مقصدات کی نسبت آزادانہ تحقیق کو ممنوع قرار دیتا ہے یہ ایک ہی مرتبہ ہمیشہ کے لئے قائم ہو گئے ہیں۔ ان باتوں کی وجہ وہی دماغی حفظان صحت ہو سکتی ہے جس کو کونٹ نے دماغی محنت سے تنہا کر مجبوراً اختیار کیا تھا لیکن اس قسم کا آزادانہ تحقیق کا امتناع اس کے بہترین کام کی روح کے خلاف ہے۔

## جون اسٹوارٹ مل

اورانیسیوں صدی میں انگریزی فلسفے کا احیا

اٹھارویں اور انیسویں صدی کے انکار کی پیکارا انگلستان میں اتنی شدید نہیں تھی جتنی کہ فرانس اور جرمنی میں تھی خود انگلستان کے اندر نہ کوئی انقلاب پیدا ہوا اور نہ روٹینڈیم اس سرزمین میں سے ابھری حالانکہ انقلابی اور روٹینڈک خیالات وہاں بھی کام کر رہے تھے اور مختلف طریقوں سے نشوونما میں معاون ہو رہے تھے۔ انگریزی قوم کی یہ حیرت انگیز قابلیت کہ اپنی ترقی کے تسلسل کو توڑنے کے بغیر اساسی تبدیلیاں پیدا کرے فلسفے کے عالم میں بہت نمایاں طور پر نظر آتی ہے۔ ہیوم اور آدم سمٹھ کے بعد انگریزی فلسفہ پڑ گیا تھا ہیوم نے اس تجربی فلسفے سے جو اس سے قبل انگلستان میں ترقی کر رہا تھا علمیات میں ایسے انتہائی نتائج اخذ کئے کہ کچھ عرصے تک آگے قدم اٹھانا ناممکن معلوم ہونے لگا۔ علاوہ ازیں عمان امور عملی سیاسی اور مذہبی اغراض کے ہاتھ میں تھی اسی لئے انیسویں صدی کے آغاز میں فلسفے سے تعلق رکھنے والے لوگ جرمی بنتھم اور جیمز مل زیادہ تر عملی اغراض کے لوگ تھے۔ قدیم انگریزی اسکول کی اخلاقیات اور نفسیات سے انھوں نے نئے خیالات کی خدمت کا کام کیا۔ یہ ایک عجیب قابل غور بات ہے کہ کس طرح تقریباً ایک ہی

قسم کے خیالات نے فرانس اور انگلستان میں مختلف قسم کے نتائج پیدا کئے۔ فرانسیسی تنویر کے فلاسفہ کی طرح بنسقم اور جیمز مل محشر انگیز لوگ نہیں لیکن مقین مقاصد پر افکار کا مرکز اور عام اصول کے عملی اطلاق کا احساس انقلابی فرانس کی لفظی اور خطابت کے مقابلے میں زیادہ مفید اور خوشگوار معلوم ہوتا ہے۔ انگریز اپنی گولی ہوا میں نہیں چلاتا وہ اپنا نشانہ ٹھکانے پر لگاتا ہے خواہ اس کی توپوں کی گرج ہیبت انگیز نہ ہو۔ اپنے عملی احساس اور قدیم انگریزی اسکول کے اصول پر ثابت قدمی سے قائم رہنے کی وجہ سے مذکورہ صدر و دو شخص تاریخ فکر میں خاص اہمیت رکھتے ہیں کیونکہ انھوں نے اٹھارہویں صدی کی تمام کام کی باتوں کو عصر جدید میں منتقل کر دیا۔ انھوں نے نئی پود کو یہ سکھایا کہ زمانہ نابیل کی دماغی محنت کی تفحیک کئے بغیر فکر جدید کو جزو دماغ بنائیں۔ انگریزی فلسفے کی تاریخ میں اسٹوارٹ مل کی شخصیت مرکزی حیثیت رکھتی ہے کیونکہ اس میں یہ قابلیت تھی کہ قدیم اور جدید تمام افکار کو پوری طرح سمجھ سکے اس کے ہاتھوں میں ان خیالات نے جو صورت اختیار کی اس سے انگریزی فلسفے کا پورا احیاء ہوا اس نے ہیوم کے سوال کو وسیع پیمانے پر دوبارہ اٹھایا اور اس انداز سے کہ اس کی تحقیق میں داخلی موافقت زیادہ پائی جاتی ہے اور بہت زیادہ پہلوؤں پر اس کی نگاہ پڑتی ہے۔ دیا نندارا نہ استقلال سے جہاں تک اس سے ہو سکا وہ قدیم اسکول کے زاویہ نگاہ پر قائم رہا اگرچہ اس کے اندر جو مشکلات تھیں اس نے ان کو کبھی چھپایا نہیں اور جدید حالات و مشاہدات کی اہمیت کو اس نے نظر انداز نہیں کیا۔ نظری اور عملی دونوں مسائل کا اس نے اس انداز سے جائزہ لیا کہ وہ ہماری صدی کی روحانی اور عمرانی ترقی کے لئے نہایت اہم ثابت ہوا ۱۸۴۷ء اور ۱۸۶۶ء کے درمیان وہ یقیناً اپنے زمانے کا سب سے بڑا فلسفی تھا اس کے بعد نظریہ ارتقاء پیدا ہوا اور جدید زوایا نے نگاہ فہور میں آئے۔

انتقادی فلسفہ اور رینٹک تفکر بھی انگلستان کی ذہنی زندگی میں داخل ہوا جس کی وجہ سے اس کے اندر ایک نئی زندگی کی ہر دوڑی اور

نظر میں وہ گہرائی اور وسعت پیدا ہوئی جو قدیم انگریزی اسکول اپنے اندر سے پیدا نہ کر سکتا۔ اس میلان نے جس کو شکرِ نقوی فلسفہ (Ideal Philosophie) کہتا ہے تجربیتِ حروج کے مقابلے میں یہ دعویٰ قائم رکھا کہ اسی روحانی قیمتوں کا بھی وجود ہے جن کی تجربی فلسفہ کوئی توجیہ نہیں کر سکتا اس میلان کے نامندے انگلستان میں خاص طور پر کولریج اور کارلائل ہیں۔ کارلائل کے فکر میں گونے کی انیت اور فشنے کی تعلیم شخصیت بلکہ ایک خاص تاریخی نظریہ حیات میں تبدیلی ہو گئی جس نے بہت سے مفکرین کی عقلی ترقی میں اہم حصہ لیا اور اس زمانے کے مسائل کی پیکار میں شخصی زندگی کے جوہر کے تحفظ میں بہت معاونت کی لیکن ایک سوال ایسا تھا جس کو کارلائل نے کبھی اپنے نزدیک نہیں آنے دیا اور کبھی اس کی طرف متوجہ ہوا تو گوہ کو کھولنے کی بجائے اس کو کاٹ ڈالا اور وہ یہ ہے کہ شخصی زندگی کی قیمت کا عام قانونِ فطرت کی مطابقت کے ساتھ کیا تعلق ہے۔ یہ ایک علمیاتی مسئلہ ہے جس پر وھیول (Whewell) اور پٹنن جیسے مفکرین نے انتقادی انداز میں اور بعد ازاں اسوارٹ مل نے خاص تجربیت کے نقطہ نظر سے بحث کی۔

# ۱۸۴۰ء سے قبل انگلستان کا فلسفہ

## دار (فلسفہ اصلاح

جرمی بنتھم (Bentham) (سن پیدائش ۱۷۴۸ء اور سن وفات ۱۸۳۲ء) اس کا زیادہ صحیح مقام تاریخ فلسفہ کی بجائے تاریخ نظریہ حقوق اور تاریخ حجت انسانی میں ہے۔ اس اصول کی زبردست حمایت کا لکچرہ آوارہ اور ہر مسئلہ کے حق و باطل کی نسبت فقط اس سے فیصلہ ہونا چاہیے کہ وہ کہاں تک لذت میں اضافہ کر سکتا یا الم کو روک سکتا ہے فلسفیانہ اخلاقیات کی ترقی پر بہت اثر پڑا وہ تمام اخلاقیات اور نظریہ حقوق کو نقطہ اس اساسی اصول پر قائم کرنا چاہتا تھا کہ لذت کو الم پر ترجیح ہے اس کا خیال تھا کہ یہ محض تعصب کی وجہ سے ہے خصوصاً مذہبی تعصب اور حجت اقتدار کی وجہ سے کہ لوگ اس اصول کو کھیلے طور پر تسلیم نہیں کرتے اور حقیقت یہ ہے کہ جب خارجی یا باطنی موانع نہ ہوں اور لوگ عقلی طور پر فیصلہ کریں تو ہر حالت میں اسی اصول کے مطابق فیصلہ کرتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ قیاد کی بڑی سے بڑی ممکن نفع کا اصول جسے وہ افادیت (Utility) کا اصول کہتا ہے اور اس سے انفرائش لذت کا میلان مراد لیتا ہے اس کے نزدیک ایک بدیہی اصول ہے۔ عقلی طور پر اشیاء و اعمال کی قدر و قیمت کا اندازہ اسی اصول کے مطابق کیا جاتا ہے۔

لیکن یہ اصول خود احتجاج و دلیل میں کم از کم اپنی پہلی تصنیف میں جو ہیوم کے سال وفات میں شائع ہوئی اس نے اس اصول کو یوں ہی بیان کیا ہے (Fragment on Government 1776) لیکن یہ سب سے پہلا شخص نہیں تھا جس کو یہ اصول منسوب ہو۔ اجمین اور اس کے بعد کئی اور فلاسفہ اس اصول کو انھیں الفاظ میں بیان کر چکے تھے۔ بنتھم خود کہتا ہے کہ اس نے یہ اصول ہیوم سے حاصل کیا۔ خود اپنی ترقی فکر کی نسبت اپنی کتاب کے ایک عجیب حصے میں وہ کہتا ہے کہ ہیوم کی کتاب کے حصہ سوم کے مطالعہ کے بعد میری آنکھوں پر سے پردہ ہٹ گیا۔ اس نے ایک قدامت پسند خاندان میں پرورش پائی تھی وہ چارلس اول کو ایک شہید سمجھتا تھا اور اس کی نگاہوں میں انقلاب بے دینی کا مرادف تھا۔ اپنے قانونی مطالعہ نے اس کو اس نظریہ حق فطری سے آشنا کیا تھا کہ قیام جماعت کے وقت افراد نے معاہدہ کیا تھا اور اگر کوئی بادشاہ اپنی رعیت کے ساتھ وہ معاہدہ پورا نہ کرے تو رعیت کا بھی فرض نہیں رہتا کہ وہ ایسے بادشاہ کی اطاعت کرے۔ یہ تعلیم بھی اس کے لئے تسلی بخش نہیں تھی اول تو یہ کہ اس قسم کے معاہدے کا کوئی تاریخی ثبوت ملنا ناممکن ہے اور دوم یہ ہے کہ اگر ہم فرض بھی کر لیں کہ کوئی ایسا معاہدہ ہوا تو یہ سوال باقی رہتا ہے کہ معاہدوں اور وعدوں کو پورا کرنا کہاں سے فرض ہو جاتا ہے۔ اس کے نزدیک اس کا ایک ہی جواب ممکن ہو سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جماعت کا اس میں فائدہ ہے کہ معاہدے پورے کئے جائیں اس لئے ہر شخص کو اپنا وعدہ پورا کرنا چاہیے اگر وہ ایسا نہ کرے تو اس کو منرا دی جائے کیونکہ جو تکلیف اس کو منرا سے ہوگی اس سے کہیں زیادہ فائدہ جماعت کو الفائدے وعدہ سے ہوتا ہے۔ وہ نظریہ حق فطرت کی جگہ نظریہ افادیت کو رکھتا ہے۔ اس کا بڑا فائدہ جیسا کہ خود بنتھم نے کہا یہ ہے کہ ہم من گھڑت افسانوں سے واقعات کی طرف آتے ہیں کیونکہ کسی قانون یا رولج کا مفید یا غیر مفید ہونا فقط تجربے ہی سے ثابت ہو سکتا ہے۔ اب سے بحث کا صحیح مقصد واقعات کا ثبوت دینا ہو گا اس لئے اعمال و ادارات کی آزادی



تفہیم نہایت اہمیت رکھتی ہے۔ تفہیم کا خیال تھا کہ اس آزادی بیان میں کسی قسم کا خطرہ نہیں کیونکہ ہر حقیقتاً مفید طریقے کی وہ لوگ حمایت کریں گے جن کو اس سے فائدہ پہنچتا ہے اور کوئی مفید طریقہ حمایت و حفاظت سے محروم نہیں رہے گا۔

اصول افادیت کی حمایت میں تفہیم کو دو طرف اپنا سجاد قائم کرنا پڑا۔ اس نے روایتی ادارات خصوصاً اپنے ملک کے بے اصول قوانین پر شدید تنقید کی اس کا خاص کام جس میں اس کو خاص ملکہ حاصل تھا موجودہ نظام حقوق اور جماعت کی تنقید تھی۔ وہ اس امر میں اٹالوی مقنن بیکاریا (Beccaria) کو اپنا نہایت اہم پیشرو قرار دیتا ہے۔ بیکاریا اس اصول افادیت کو کہ قانون کا مقصد زیادہ سے زیادہ تعداد کی زیادہ سے زیادہ فلاح ہونا چاہئے بیان کر چکا تھا اور تعزیری عدالت کی تنقید میں اس کو استعمال کر چکا تھا۔ تفہیم نے اس کا اطلاق اور وسیع پیمانے پر کیا۔ ایسا کرنے سے قدامت پرستوں سے اس کی شدید مخالفت ہو گئی لیکن وہ فرانسیسی انقلابیوں کے حق فطرت اور انسان کے حقوق عامہ کو بھی تسلیم نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک ایک فرد کے حقوق بس اسی حد تک ہیں جس حد تک کو جماعت سے ان کو فائدہ پہنچے اس کا خیال تھا کہ حقوق انسان کے اعلان سے انانیت کی پرورش ہوتی ہے جو انسان کے اندر اس خاص حمایت کے بغیر بھی کافی مضبوط ہے دراصل کوشش اس امر کی ہوتی چاہئے کہ ایک فرد کو اس اشار کے لئے تیار کیا جائے جو جماعت کی بھلائی کے لئے اسے کرنا پڑے۔

اپنی بڑی فلسفیانہ تصنیف 'اصول اخلاق و تشریع' (Principles of

Morals and Legislation) میں وہ اصول افادیت کا تفصیلی

اخلاق پیش کرتا ہے۔ وہ اس کی تحقیق کرتا ہے کہ کن تاثرات لذت کو کن دوسرے تاثرات لذت پر ترجیح دینی چاہیے اور کہتا ہے کہ اس کا اندازہ کرنے میں لذت کی قوت اس کی مدت اس کا قرب اس کی پاکیزگی اور بار آوریری ان سب باتوں کا لحاظ کرنا چاہئے۔ اس کے بعد وہ سوال کرتا ہے کہ وہ کس قسم کی سزائیں اور جزائیں ہیں جن سے انسانوں کو ایسے اعمال کے لئے آمادہ کیا جائے جو مسرت عامہ پیدا کریں۔ عام طور پر انسانوں کے محرکات عمل کس قسم کے

ہوتے ہیں اور ان کی اخلاقی قیمت کیا ہے۔ فرق و امتیاز اور تحدید و تقسیم کا بلکہ اس کی تمام تصنیف میں نمایاں ہے وہ ایک جدید شعبے میں بدستوری معلوم ہوتا ہے اس کی تحقیق محرکات خاص طور پر قابل غور ہے کیونکہ وہ ان کی اہمیت کی نقیل کی طرف مائل نہیں تھا۔ باطنی محرکات عمل کی تدویر و قیمت کا اندازہ کرنے کے لئے وہ افادیت کے معیار سے کام لیتا ہے۔ وہ محرکات صائب ہیں جو ایک فرد کے اغراض اور جماعت کے اغراض میں موافقت پیدا کریں اور جو ان اغراض میں تفریق پیدا کریں وہ خراب ہیں۔ اصول افادیت کی ترقی یقینی طور پر صرف ایک محرک سے ہو سکتی ہے اور وہ خیر طلبی یا فیاضی ہے یہ افادیت کا تقاضا دہی ہے جو نہایت وسیع اور عقلندانہ فیاضی کا ہے، فیاضی کے بعد دوسروں کی عزت کرنا اور دوسروں کی محبت حاصل کرنے کی خواہش، مذہب انفرادی تحفظ ذات اور خواہش لذت و مفاد و قوت۔

ہنرمند نے اپنے آپ کو زیادہ تر اس کے لئے وقف کر دیا تھا کہ قوانین انسانیت کے اصول کے مطابق وضع ہوں اور ان کو مرتب و تدوین کیا جائے (Codification) کا لفظ اسی نے وضع کیا تاکہ ہر شخص ان سے واقف ہو سکے اس آسانی کی وجہ سے اخراجات اور خرابیاں دونوں میں کمی ہو جائیگی۔ قید خانوں کی اصلاح اور تمام لوگوں کو رائے کا حق دے کر دستور حکومت کو جمہوریت بنانا اس کا نصب العین تھا۔ اصلاحات کی کوشش میں وہ اصول افادیت کو ایک مسئلہ سمجھتا تھا اور اس کو مسلم سمجھنے کی وجہ سے بدیہی تصور کرتا تھا اس لئے اس کو منفع سمجھنے کے وجہ کی تحقیق کو ضروری خیال نہیں کرتا تھا۔ اس نے یہ نہیں دیکھا کہ جو سوال وہ حق فطرت کے حامیوں سے پوچھتا تھا وہی سوال خود اس کے نظریہ کی نسبت بھی اٹھایا جاسکتا ہے۔ جس طرح وہ یہ سوال کرتا تھا کہ لوگ اپنے معاہدات کیوں پورے کریں اسی طرح خود اس سے پوچھ سکتے تھے کہ ہم اکثریت کی فلاح کے لئے کیوں اپنے آپ کو تکلیف دیں کیونکہ منطقی لحاظ سے یہ بدیہی نہیں ہے۔ ہنرمند کی کتابوں میں ہم کو اس سوال کا کوئی یقین جواب نہیں ملتا۔ ہم اس کے اس دعوے کو بیان کر چکے ہیں کہ افادیت وہی چاہتی ہے جو منفع اور

معقول فیاضی کا تقاضا ہے۔ اس سے ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ منتظم کے نزدیک اصول افادیت کا ماخذ بہدروی ہے۔ خود منتظم کی یہی کیفیت تھی۔ وہ خود نہایت نرم دل اور بہدرو شخص تھا اور اپنی ذات کے لئے درود و اہم میں بہت حساس تھا لیکن دوسرے لوگوں کی کیفیتوں کا اندازہ کرنے کا مکمل اس میں نہیں تھا۔ علاوہ ازیں اناہیت سے پیدا شدہ جن نقصات اور رکاوٹوں سے اس کو واسطہ پڑا ان کی وجہ سے اس کو بے غرضانہ بہدروی پر زیادہ اعتبار نہ رہا علمی اور عملی دونوں طریقوں سے وہ تمام عمر انسانی فلاح کے لئے جانفشانی کرتا رہا جس سے اس کو کوئی دنیاوی نفع حاصل نہیں تھا اس کو قومی امید تھی کہ افادیت کے اصول کو عام طور پر تسلیم کر لیا جائیگا اس کی کوششوں اور امیدوں کا سہارا یہ یقین تھا کہ اگر شخص دور اندیشی اور محنت سے اپنی ہی بھلائی کے لئے کوشش کرے تو مختلف لوگوں کے اناہیتی اغراض ہی باہمی موافقت سے مسرت عام پیدا کر سکیں گے۔ اس کی کتاب (Deontology) میں جو اس کے ایک شاگرد نے در رسول کی یادداشتوں سے اس کی وفات کے بعد شائع کی یہ زاویہ نگاہ خاص طور پر نمایاں ہے۔ اس نقطہ نظر سے فرانسیسی مصنف بلوئیٹوس (Helvetius) کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے جس کی منتظم کے دل میں بڑی وقعت تھی۔ منتظم کے دوسرے شاگرد اس کتاب کے افکار کو اس کی طرف منسوب نہیں کرتے لیکن گمان غالب یہ ہے کہ یہ بھی منتظم ہی کے خیالات کا ایک جزو ہے اگرچہ خود اس کے ذہن میں اس کی نسبت وضاحت نہیں تھی کہ ان خیالات کا اس کے دیگر عقائد سے کیا تعلق ہے۔ اس میں نیکی کا یہی مفہوم قرار دیا گیا ہے کہ ایک فرد دوسرے افراد کی مدد کرتا ہے تاکہ وہ اس کی مدد کریں۔ منتقل کی نسبت اس کو یہ امید ہے کہ رائے عامہ ترقی کرتی جائیگی اور رائے عامہ عاقلانہ اغراض افراد کی موافقت سے متعین ہوگی۔ اس موافقت کا خیال منتظم کے لئے سرچشمہ امید تھا جس طرح کہ معیشتی موافقت کا خیال آدم سمیتھ کے لئے۔ آدم سمیتھ کے ہاں جو کچھ علم المعیشت تک محدود ہے وہ منتظم کے ہاں وسعت پا کر تمام اخلاقیات پر حاوی ہو جاتا ہے۔ وہ اس خیال سے شروع کرتا ہے کہ نوع انسان ایسی منفرد

ہستیوں پر مشتمل ہے جن میں سے ہر ایک اس کوشش میں لگی ہوئی ہے کہ کم سے کم خرچ پر اعلیٰ چیزوں کی زیادہ سے زیادہ مقدار حاصل کرے۔ اسٹوارٹ مل جیسے مدافع بنتھم نے بھی یہ تسلیم کیا ہے کہ بنتھم انسانی معاملات کے فقط کاروباری حصے سے واقف تھا لیکن ہم کو یاد رکھنا چاہیے کہ خود اپنے عقائد اور مساعی کے ساتھ اس کا تعلق کاروباری نہیں تھا۔

بنتھم کے خیالات کا بہت جلد ان لوگوں پر اثر ہوا جو حیات عامہ میں عملی حصہ لیتے تھے۔ لیکن کوئی خاص گروہ اس کے گرد جمع نہیں ہوا وہ بہت خلوت گزینی کی زندگی بسر کرتا تھا اور محض اپنی تحریر سے لوگوں پر اثر ڈالتا تھا۔ اپنی عمر کے آخری سالوں میں اس میلان فکر کا اظہار اس نے ایک خاص رسالے میں کرنا شروع کیا (The Westminster Review) جس نے قدیم گروہ کے مخالف کے خلاف سخت مخالفت اٹھائی۔ اس کا انداز اختیار کیا۔ اس کے نہایت کارکن معاون جیمز مل اور اس کا بیٹا اسٹوارٹ مل تھے۔ بنتھم کے اصول افادیت کے حامی عام طور پر افادیتین (Utilitarians) کہلاتے تھے اسٹوارٹ مل کا خیال تھا کہ اس نے خود یہ اصطلاح وضع کی ہے لیکن اس سے پہلے بنتھم اس کو استعمال کر چکا تھا۔ ایجا بیت کی طرح افادیت کی اصطلاح بھی مختلف قسم کے نظریات کو شامل ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ایک اخلاقیاتی نظام کی پوری خصوصیت اس کے معیار قیمت کے بیان میں ادا نہیں ہو جاتی۔ اخلاقیاتی مسئلہ اس کے علاوہ دیگر مسائل بھی اپنے اندر رکھتا ہے یہاں یہ بات خاص طور پر قابل ذکر ہے کہ ایک افادی (و بیع معنوں میں) کے لئے یہ لازمی نہیں کہ اخلاقیات کی نفسیاتی اساس کی نسبت وہ بنتھم کا ہم خیال ہو۔

بنتھم کے ہم کار مفکرین میں سے جیمز مل کو افادیت کا درجہ حاصل ہے۔ اس کی فلسفیانہ اہمیت یہ ہے کہ اس نے وہ نفسیاتی اساس ہمیا کرنے کی کوشش کی جو بنتھم کی اخلاقیات میں نہیں تھی۔ اس کی تعلیم جامعہ اوڈنبرا میں ہوئی جہاں وہ ریڈ کے ایک شاگرد ڈوگالڈ اسٹوارٹ کے درسوں میں شریک تھا، مذکورہ صدر کام کے لئے یہ ایک نہایت مناسب تیاری تھی۔ وہ ۱۷ اپریل ۱۸۲۸ء کو جنوبی اسکاچستان میں پیدا ہوا اور ناداری کی حالت میں نشوونما پائی۔ اس کا باپ گاؤں میں موچی تھا۔ اس کی

ماں اچھے گھرانے کی تھی اور یہ اُسی کی حوصلہ مندی کی وجہ سے تھا کہ اس کے بیٹے کی اعلیٰ قابلیتوں کو پوری طرح ترقی کرنے کا موقع ملا۔ جیمز مل کو بعد میں سر جوں اسٹوارٹ سے مدد ملی جو ایک دو لخت مند زہن دار تھا اور جیمز مل اس کے ہاں اتالیق تھا۔ اس نے اوڈنبرائیں وینیات پر مبنی لیکن شروع ہی سے اس نے پادری بننے کا خیال ترک کر دیا تھا گو اس کے خیالات بین طور پر وینیات کے خلاف بہت بعد میں ہوئے (اس زمانے کے بھی بعد جو اس کے بیٹے نے اس کے سوانح حیات میں اس مخالفت کا زمانہ قرار دیا ہے) تیس برس کی عمر میں وہ لندن چلا گیا جہاں وہ قلم سے اپنی روزی کما تا رہا۔ اس کے بعد اس کے لئے فکر مندی کا زمانہ آگیا کیونکہ اس نے شادی کر لی اور بہت سی اولاد ہو گئی قلم ہی سے ان کے لئے روزگار پیدا کرنا پڑا اس شدید پیکار حیات میں بھی وہ انسانیت کے مقاصد کے لئے جدوجہد کرتا رہا اور رفتہ رفتہ جن انتہائی خیالات پر وہ پہنچ گیا تھا ان کو بالکل ترک نہیں کیا۔ اس زمانے کی اس کی سب سے بڑی تصنیف رسل انڈیا کی تاریخ ہے جس میں اس نے پوری واقفیت کی بنا پر ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت کے خلاف سخت نکتہ چینی کی اس سے انگلستان کے نظم امور کی ایک خصوصیت پر روشنی پڑتی ہے کہ اس شدید حملے کے باوجود اس کمپنی میں ایک خدمت فکری اور کمپنی نے اس کی تنقید سے بے پروا ہو کر اس کے علم سے فائدہ اٹھایا۔ اس خدمت میں وہ بہت جلد ترقی کر گیا اور کمپنی کی ہندوستانی حکومت میں اس کو بہت اثر اور اقتدار حاصل ہو گیا۔ بھتم کے ساتھ اس کا تعارف بہت اہم ثابت ہوا اور ترقی کر کے غلصہ نہ دوستی کے درجے تک پہنچ گیا باوجود اس کے کہ ان کے درمیان کبھی کبھی غلط فہمیاں پیدا ہو جاتی تھیں اور وہ آپس میں ٹکرا جاتے تھے جو ایسی معین سیرتوں کے خود اعتماد شخصوں کے لئے ایک لازمی بات تھی۔ خدمت انسان اور سیاسیات کے کئی شعبوں میں مل نے اپنے اصول افادیت کے اطلاق کی کوشش کی اس سمت میں اس کی کوششیں اب بھی غور طلب اور سبق آموز ہیں۔ الگزانڈر بین (Bain) نے جیمز مل کے سوانح حیات میں (لندن ۱۸۸۲ء) اس کی سال بسال کوششوں کو تفصیلی طور پر بیان کیا ہے۔

لی کا اثر اس کی تصانیف سے بھی زیادہ ان گفتگوؤں کے ذریعے سے پھیلا ہوا ہے۔ ان نوجوانوں سے کرنا تھا جو اس کے گرد جمع ہوتے تھے اور سیاسیات میں انتہا پسند گروہ سے اور وسط غسٹریو یوں میں اپنے ہمکارا صحاب سے وہ پارلیمنٹ کی اصلاح اور لین کا عقلی بانی ہے۔ اس نے اصرار اور پارلیوں کی ایسی شدید مخالفت کی جو بہت سے لوگوں کو بن میں منتقم بھی تھا ضرورت سے زیادہ تیز معلوم ہوئی حالانکہ منتقم خود بھی کچھ زیادہ نرم گفتار شخص نہیں تھا کہ سنی مطالعہ پر بیٹھے ہوئے اس نے مختلف طبقوں میں جنگ چھیڑ دی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انگریزی سیاست نے ایک نیا رنگ اختیار کر لیا۔ وہ سیاسیات میں منتقم سے زیادہ عملی آدمی ثابت ہوا کیونکہ اس نے عام حق رائے دہی کو فوراً اختیار کرنے کی حمایت نہیں کی بلکہ اپنے پروگرام کو متوسط طبقوں کی آزادی تک محدود رکھا۔ اس کو یقین ہو گیا تھا کہ وسیع حلقوں کو رائے دہی کا حق دینے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ تعلیم اور تہذیب کو رفتہ رفتہ عام لوگوں میں پھیلا یا جائے اس کا خیال تھا کہ نوع انسان لا محدود ترقی کر سکتی ہے اگر قوم کی تعلیم و تہذیب کو مقصد قرار دیا جائے اور سب کو رائے کا حق دلانے کی کوشش کی جائے اور تمام نظام کو اصولی افادیت کے ماتحت چلایا جائے۔ منتقم کی طرح اس کے نزدیک بھی سب سے اہم بات یہ تھی کہ لوگوں کو اپنے اغراض کا صحیح علم ہو اور وہ آزادی سے عقل کے مطابق کام کر سکیں۔ اس کا طریق استدلال بھی منتقم کی طرح استواری تھا۔ وہ بھی اصول افادیت کو منتقم کی طرح ایک ازلی صداقت سمجھتا تھا جس سے فقط نتائج اخذ کرنا ہمارا کام ہے نہ منتقم کو اس کا احساس تھا اور نہ جیمز مل کو کہ جن حقیقی حالات پر اصول اخلاقیات اور فلسفہ قانون کا اطلاق ہو گا ان میں بے حساب تنوع اور اختلاف پایا جاتا ہے منتقم کے نزدیک تشریح اتنی مشکل چیز نہیں تھی جتنی کہ سوسائٹیاں سے خیال کرنا تھا یہ سچ ہے کہ منتقم نے ایک کتاب تشریح پر زنا اور مقام کے اثر پر لکھی لیکن اس کا خیال تھا کہ لوگ نقصانات اور رسمی خرابیوں کی حمایت میں تاریخی حالات کی اہمیت میں مبالغہ کرتے ہیں۔ جیمز مل نے منتقم سے زیادہ یہ کام کیا کہ عام اصول عقائد کی

ایک ایسی معین بنیاد قائم کرنے کی کوشش کی جس سے تمام اخلاقی اور اساسی اصول اخذ ہو سکیں۔ وہ اس خیال پر اپنے نفسیاتی مطالعہ سے پہنچا جس کو اس نے اپنے فرائض منصبی کو ادا کرتے ہوئے اور سیاسی و فلاحی کوششوں کے دوران میں بھی جاری رکھا۔ اس تحقیقات کا آخری نتیجہ اس کی مشہور تصنیف (Analysis of the Human mind) بتخلیل نفس انسانی (۱۸۵۹ء) تھی۔

نفسیات کی تاریخ میں اس تصنیف کی بڑی اہمیت ہے کیونکہ یہ تمام ذہنی مظاہر کی اختلافی تصورات سے توجیہ کرنے کی نہایت منظم کوشش ہے۔ یہ اس کوشش کا احیا ہے جو اس سے پہلے ہارٹلے نے کی تھی لیکن جیمز کے بیان میں بہت زیادہ وضاحت اور جامعیت پائی جاتی ہے وہ تمام مظاہر ذہنی کی اس توجیہ پر اکتفا نہیں کرتا کہ وہ اختلاف سے پیدا ہونے والے بلکہ تمام امکانات کو اس اختلاف میں تحویل کرتا ہے جو بعض تصورات کے اکثر نتیجہ واقع ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ جس کو جدید نفسیات میں اختلاف برالحاق کہتے ہیں۔ جیمز کے یہاں پر سادگی کے اصول کو استعمال کرنے کی کوشش کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ جن کیفیتوں کو اصلی اور اساسی تسلیم کیا جائے وہ جہاں تک ہو سکے قود میں کم ہوں۔ جس طرح ہتھم تمام اخلاقیات کو اس واحد اصول پر قائم کرنا چاہتا تھا لکن اس پر قابل ترجیح ہے اسی طرح جیمز تمام نفسیات کی تعمیر اس واحد اصول پر قائم کرنا چاہتا ہے کہ زمانی یا مکانی محاذ سے جو چیزیں ساتھ ساتھ واقع ہونی چاہئیں بعد میں ان میں سے جب ایک ذہن میں آئیگی تو دوسری کے بھی ذہن میں احیا کا میلان ہوگا۔ اگر پوری نفسیات کے لئے یہ اساسی اصول کافی ہو جائے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ نفسیات کے علم میں بے حد سادگی پیدا ہو جاتی ہے علاوہ ازیں زندگی کے تمام شعبوں پر تجربی فلسفے کے اطلاق کا امکان پیدا ہو جاتا ہے جو قدیم انگریزی اسکول کے خیال میں بھی نہیں آیا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلے گا نہ صرف ہر تصور بلکہ تصورات کے تمام اضافات بالکل خارج سے متعین ہوتے ہیں اس سے انسان کی ذہنی زندگی اور اس کی سمت ترقی کے یقین کا لامحدود امکان پیدا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ قانون تعلیم اور عام خارجی حالات کی تعلیم سے ان تصورات کی

انہیں متعین ہو سکتی ہیں جن کے زیر نگین انسان زندگی بسر کرتا ہے۔ اس طرح سے انسان کی نفسیات فقط انسانی تصورات اور ان کے باہری تعلقات کو سمجھنے ہی کا کام نہیں دیتی بلکہ آئندہ انسانوں کے تصورات بھی اس سے متعین ہو سکتے ہیں۔ ایک طرف اس سے تنقید ہو سکتی ہے اور دوسری طرف تعمیر۔ تعصبات کے خلاف بھی یہ ایک زبردست حربہ ہے کیونکہ اس سے ان کے ماحذ کا پتہ چل سکتا ہے اور صحیح و جدید اختلافات قائم کرنے سے یہ نفسیات ترقی کا ذریعہ بھی بن سکتی ہے۔ ان خیالات میں ہارٹلے کے علاوہ ہونیٹس کا اثر بھی معلوم ہوتا ہے۔

ل کے حلقے میں De l'Esprit اور Observation on man دونوں کتابیں نہایت پسند کی جاتی تھیں۔ ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ اس قسم کی انسان کی نفسیات سے اصول افادیت کی تائیس مقصود تھی اس لئے ہارٹلے کی پیروی میں جینرل اس نکتے پر بہت زور دیتا ہے کہ اختلاف میں ایک تصور یا تاثر دوسرے تصور یا تاثر کا صرف اجسا نہیں کرتا بلکہ یوں بھی ہوتا ہے کہ بہت سے تصورات یا تاثرات اس طرح متحد ہو جاتے ہیں کہ پھر ایک دوسرے سے الگ نہیں ہو سکتے اور اس نئی کلیت میں ایسے صفات پیدا ہو جاتے ہیں جو اس کے کسی جز میں موجود نہیں تھے۔ جینرل نے اس کو نہایت وضاحت سے بیان کیا ہے کہ یہ نئی کلیت فطرت انسانی کا ایک مخصوص جز بن جاتا ہے اس لئے ہم کسی تاثر کی ماہیت اور قیمت سے اس کے ماحذ کی نسبت کوئی نتیجہ نہیں نکال سکتے۔ قیمت اور ماحذ کے غلط سمجھنے سے بہت سے جھگڑے اور غلط فہمیاں پیدا ہوئی ہیں اکثر لوگوں نے یہ خیال کر لیا کہ کسی نفسی ملکہ کو یا تو بالکل اصلی ہونا چاہئے یا اس کے اجزائی بھی وہی فطرت ہونی چاہئے جو اس مرکب کی ہے۔ نفسی واقعات کو میکالنی اجتماعات کی طرح سمجھ لیا جاتا ہے حالانکہ ان کے لئے اکثر زیادہ موزون تشبیہ کہیں وہی مرکبات سے ہو سکتی ہے۔ اس غلطی کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ یا تو صفائی اور سادگی کی خاطر تمام تاثرات کا ماحذ انانیت قرار دیا گیا (جیسا کہ خود غرضانہ نظام اخلاقیات میں ہوا) یا وہ خود غرضانہ اور بے غرضانہ تاثرات جو اصل سے



الگ معلوم ہوتے تھے ان کو اصلاً الگ الگ سمجھ لیا گیا۔ استلا فی نفسیات اس کے لئے دلائل پیش کرتی ہے کہ انانیتی تاثرات کی طرح بے غرضانہ تاثرات بھی زیادہ عنصری تاثرات سے پیدا ہوئے ہیں۔ جیسا کہ بٹلر ثابت کر چکا ہے انانیت اصلی نہیں ہو سکتی کیونکہ شعوری طور پر حساب و اندازہ کرنا اس کے لئے مقدم ہے اسی طرح بے غرضانہ فیاضی بھی اصلی نہیں ہو سکتی۔ یہ مفصلہ ذیل طریقے سے پیدا ہوتی ہے لذت و الم بہت جلد عمل قریب سے عمل بعیدہ کی طرف منتقل ہو جاتے ہیں اور ان اسباب و ذرائع کے ساتھ وابستہ ہو جاتے ہیں جن سے وہ پیدا ہوتے ہیں۔ ذریعے کی طرف تاثر کا یوں منتقل ہونا اس کو مقصد بنا دیتا ہے اور جو محرکات پہلے محض اسباب عمل ہونے کی وجہ سے کچھ قیمت رکھتے تھے وہ آزادانہ قیمت حاصل کر لیتے ہیں اخلاقی تاثر یا ضمیر کی طرف ہم جو اخلاقی قیمت منسوب کرتے ہیں وہ اسی طرح پیدا ہوتی ہے۔ وہ سرور کی فلاح جوئی جو پہلے ایک فرد کی اپنی ہی خواہی کا محض ایک ذریعہ تھی بعد میں خود اس پر بھی مقدم ہو سکتی ہے اور یہ ثانوی اور مشتق تاثرات دیے ہی بلا واسطہ اور منتقل ہو سکتے ہیں جیسے کہ ادنیٰ اور اصلی تاثرات بلکہ ہر شے کے ان نظورات کے مآخذ کی تحلیل سے ان کی قیمت میں کوئی فرق نہیں آتا شکر گزاری شکر گزاری رہتی ہے ناراضگی ناراضگی اور فیاضی فیاضی بعد اس کے سبھی کہ کوئی شخص ان کے مآخذ کی تحلیل کر چکا ہو یہ تاثرات انسانی فطرت میں داخل ہو جاتے ہیں یہ ہر شخص کو تجربے سے معلوم ہے کہ ہم ان کو کس طرح محسوس کرتے ہیں۔ خواہ وہ بسیط ہوں یا مرکب ان کا عمل جو کچھ ہے وہی رہتا ہے۔ کیا کسی محرک کا محرک ہونا باقی نہیں رہتا جب کہ معلوم ہو جائے کہ وہ مرکب ہے؟

(Fragment on Mackintosh P.51) - کل نے یہاں اس

اعتراض کا جواب دیا ہے جو اس وقت بھی اور بعد ازاں بھی اخلاقی تاثرات کی نفسیاتی توجیہ کے خلاف اٹھایا گیا خواہ وہ توجیہ قدیم استلا فی نفسیات کے انداز کی ہو اور خواہ اس شکل کی جو اس نے نظریہ ارتقائے نفس میں اختیار کی۔

لیکن لی کی کتاب کے مفصلہ بالا اقتباس ہی سے معلوم ہو سکتا ہے کہ انتہائی نفسیات کے استخراجی اطلاق میں خاص قسم کی مشکلات کا سامنا ہوتا ہے۔ نفسی کیفیات کے عناصر کا پتہ چلانے کے لئے ان کا تاریخی مطالعہ کرنا پڑیگا۔ بلا واسطہ تجربے کا حوالہ دینا اس بات کا اقبال کرنا ہے کہ یہ مسئلہ اس قدر سہل نہیں ہے جتنا کہ انتہائی نفسیات کے اصولوں سے معلوم ہوتا ہے۔ مرکب نتیجے کے صفات اس کے عناصر سے اخذ نہیں ہو سکتے اور فرد کی شعوری زندگی کا تاریخی عنصر جو تحلیل میں مزاحم ہوتا ہے وہ معاشرتی اور سیاسی شعبوں میں جہاں اس کا زیادہ دخل ہے، اصول افادیت کے استخراجی اطلاق میں اور زیادہ مزاحم ہو گا۔

اسی ناقابل تحلیل عنصر جس کی تحلیل نہیں ہو سکتی رومینٹک فلسفے نے زور دیا تھا۔ انگلستان کے رومینٹک اسکول کے نہایت مشہور نمائندے نے زندگی کے اس عنصر کی پر جوش حمایت کی جس کی کوئی میکانیکی توجیہ نہیں ہو سکتی یعنی وہ اصلی اور نیک عنصر جو ہر شخصی اور تاریخی ترقی میں ظاہر ہوتا ہے۔

## (ب) رومینٹک فلسفہ شخصیت

بنیمم اور جیمز مل انیسویں صدی میں دو مضبوط اور رافع چٹانوں کی طرح معلوم ہوئے ہیں جن کے خلاف رومانیت کی موجیں ٹکرائیں اور پریشان ہوتی رہیں انگلستان کی عقلی زندگی کے لئے یہ ایک نہایت اہم بات تھی کہ نئے میلانات کو قدیم تفکر کے ایسے اعلیٰ اور متوافق نمائندوں سے واسطہ پڑا۔ اس طرح سے قدیم اور جدید میلانات کا عمل اور رد عمل غیر معمولی طور پر معنی خیز ثابت ہوا ان دو میلانات کی ہر کار نہایت شدید تھی اور بہت سے لوگوں کی شخصی زندگی پر اس کا گہرا اثر ہوا لیکن اس کشمکش کی وجہ سے نئے تصورات حیات پیدا ہو گئے اور ایسی علمی کوششوں کو ترقی ہوئی جو یورپ کی تمام علمی زندگی میں دور آفریں ثابت ہوئیں۔

جدید المانی ادبیات اور روٹینک فلسفے کا اثر انگلستان پر سیمولٹن کو لوج  
( Coleridge ) کے ذریعے سے ہوا ( ۱۸۳۴-۱۸۴۷ء ) اس نے اپنے سوانح حیات  
میں بیان کیا ہے کہ وہ جوانی کے زمانے میں ہسٹم اور ہارٹلے کا پیر و تھا لیکن  
وہ اٹھارویں صدی کے فلسفہ کی اس عام کوشش سے متنفر ہو گیا کہ تمام ذہنی  
نظاہر کو تحلیل کے ذریعے سے ان کے عناصر میں تحلیل کیا جائے اور حیات  
شعوری کی میکینکی قوانین سے توجیہ کی جائے۔ کو لوج کے نزدیک یہ کوشش  
نفس کی وحدت اور تعلیت کو فنا کر دینے کے مراد ہے۔ المانی فلسفے کا مطالعہ  
اس کو انگریزی اسکول سے بہت دور لے گیا۔ پکارو مائیتی ہونے کی حیثیت سے  
وہ ہستی مطلق کے تصورات سے لطف اٹھاتا تھا جس میں محدود و متشخص عالم کے  
فروق و اختلافات باہم موافق ہو کر ناپید ہو جاتے ہیں۔ اس نے وجدان کی  
کلیت کو تحریریت کی اجزائیت کے مقابلے میں پیش کیا اور ترکیب کو تحلیل پر  
ترجیح دی۔ اس کا خیال تھا کہ ٹیلنگ کے بعض افکار ٹیلنگ سے بھی قبل اس کے  
ذہن میں آئے۔ اس نے اپنے آپ کو اس طرح تحلیلی تفکر کی رو میں ڈال دیا تھا  
کہ وہ خود بخود اس سمت میں چلا جاتا تھا جس کی طرف اس کے بانیوں نے رخ  
کیا تھا۔ اپنی تصانیف کو شائع کرتے ہوئے بعض اوقات وہ ٹیلنگ سے ترجمہ  
کی ہوئی چیزوں کو اپنی طبع زاد تحریر میں خلط ملط کر دیتا تھا جس کی وجہ سے  
بعض لوگ اس پر سرتے کا الزام لگاتے تھے۔ یہ شاعرانہ طبیعت کا حواس  
شخص مفکر ہونے سے زیادہ شاعر اور واعظ تھا اس کے لئے اپنے ذاتی افکار  
اور دوسروں سے حاصل کردہ خیالات میں تمیز کرنا مشکل ہو جاتا تھا المانی  
فلسفے سے کو لوج نے جو بات خاص طور پر سیکھی وہ عقل اطلاق اور عقل  
مقولاتی کا امتیاز تھا جو کانت کے فلسفے میں پایا جاتا ہے۔ اس امتیاز سے  
اس نے ذہن اور دانش میں موافقت پیدا کرنے میں کام لیا۔ مذہبی تصورات  
پر زمانہ مابہل نے جو اعتراضات قطعی قرار دئے تھے ان کا پختہ عقل مقولاتی  
قرار دیا گیا اور عقل اطلاق کی عمیق تربیرت سے ان کو رد کیا گیا۔ عقل اطلاق  
سے اس حرافہ کی تہ میں تاریخ اور حیات کے ان عناصر کا روز افزوں

احساس تھا جن کی علمی توجیہ نہیں ہو سکتی یا ابھی تک نہیں ہو سکی۔ یہ درحقیقت اس وقت تک کی سائنس کو تمام مسائل کے حل کے لئے کافی سمجھ لینے کے خلاف ایک احتجاج تھا۔ اس احتجاج ہی کو ایک حل کے طور پر پیش کیا گیا۔ کولر ج و جڈلن اور بصیرت سے کبھی آگے نہیں بڑھا۔ کولر ج اپنا اثر زیادہ تر گفتگوؤں کے ذریعے سے ڈالنا تھا اس کو گفتگو بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ وہ ایک طرف ہی تقریر ہوتی تھی جس میں مخاطب کا کام بس سنتے رہنا تھا۔ اس کی وہ بڑی تصنیف جس میں وہ بیسائیت اور فلسفے میں موافقت پیدا کرنا چاہتا تھا اس مقدمہ میں کامیاب نہ ہوئی۔ اس تصنیف میں تمام مشکل نکات کو وہ قارئین کی عقل پر چھوڑ دیتا ہے وہ ہیوم اور والیئر وغیرہ کے اٹھارویں صدی کے فلسفے کا بھی ایسا ہی مخالف تھا جیسا کہ عقائد و قواعد میں منضبط کلیبائی دینیات کا۔ رومائیت کے مدون کرنے والے المانیوں کی طرح اس نے بھی اسی اعلیٰ وحدت کو تلاش کرنے کی کوشش کی جس کے اندر عقل اور مذہبی عقائد میں موافقت پیدا ہو جائے۔ اس کے ایسا ہی افکار سے ہیگل کے اسکول کے فریق یمن (Right wing) کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ مثلاً کولر ج تشلیٹ کی توجیہ اثبات نفی اور ترکیب سے کرتا ہے جس کا نقشہ کے بعد سے المانی فکر میں بڑا حصہ معلوم ہوتا ہے۔ تشلیٹ کی بعد کی تعلیم کے اثر سے وہ تشلیٹ کی بجائے چاراقانیم کا قائل ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے کیونکہ خدا کو عینیت مطلق یا ارادہ مطلق قرار دے کر ایک ایسا وجود تصور کرتا ہے جو اثبات نفی اور ترکیب کے سہ گونہ عمل سے ماورائے ہے یا ان ٹینوں کی وحدت اور اساس ہے (Table Talk July 8, 1827) لیکن مربوط و مسلسل فکر کولر ج کی خاص صفت نہیں تھی اس کو نہایت موزوں طور پر مذہبی ایتقوری کہا گیا ہے وہ مذہبی افکار و تاثرات سے لذت اندوز ہوتا ہے اور ان تشبیہوں اور تشلیکوں سے لطف اٹھاتا ہے جو بطور اشارات ان کو ظاہر کر سکیں۔ لیکن وہ ایک کمزور سیرت کا شخص تھا اس کو نہ اپنے کردار پر تصرف حاصل تھا اور نہ اپنے فکر پر۔ جیسا کہ کارلائل نے کہا ہے وہ زندگی

سے متصوفا نہ خوابوں میں پناہ لیتا تھا۔ رکار لائل نے حیات اسٹرلنگ بابت مشتم  
 میں کولرج کا نہایت دلچسپ خاکا لکھنا ہے (اس کے خیالات میں متصوفا نہ  
 پر داز تھی جس سے نوجوان متشککوں اور مثلاً شیوں کو ایسا محسوس ہوتا تھا کہ  
 اس سے قدیم مسائل پر نئی روشنی پڑتی ہے لیکن ان کے اندر کوئی نئی زندگی  
 نہیں تھی چون اسٹرلنگ نے جو کار لائل اور اسٹوارٹ ل کا دوست تھا اور  
 جو خود ایک زمانے میں کولرج سے بہت متاثر ہوا تھا اس کی نسبت کہا ہے،  
 ”اس کی بدقسمتی یہ تھی کہ وہ ایسے وقت میں پیدا ہوا جب کہ مردانہ وار کام  
 کرنے کی ضرورت تھی اور وہ ایسا کام نہ کر سکا۔ اس کی سیرت میں پختگی اور  
 استحکام نہیں تھا وہ ایسے عقائد کو بھی تسلیم کر لیتا تھا جن پر اس کو یقین نہیں ہوتا  
 تھا محض اس لئے کہ جھگڑے کی مصیبت سے بچا رہے۔“ معلوم نہیں کہ کس وجہ سے  
 اس کو یہ الزام دینا پڑا جس کو اس نے کار لائل کے نام ایک خط میں بھی  
 دے دیا ہے لیکن جب مذہبی خیالات کو محض تفکر اور تخیل ہی کے ذریعے سے  
 ادا کیا جائے تو بآسانی یہ صورت پیدا ہو جاتی ہے کہ ایسے عقائد کو بھی  
 تسلیم کر لینا پڑتا ہے جن کا انسان کو ذاتی طور پر کوئی تعلق نہیں ہوتا۔  
 ان سب کمزوریوں کے باوجود اس میں کوئی شک نہیں کہ کولرج  
 نے بہت سے نوجوانوں میں نئے خیالات اور نئے احساسات پیدا  
 کر دیے۔ اسٹوارٹ ل جیسے مفکر نے بھی جو عام طور پر المانی تخیلی فلسفے کو  
 پسند نہیں کرتا تھا، اس کام مرتبہ منتظم کے بعد قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ  
 دونوں اپنے زمانے کے نہایت خیال آفریں مفکر تھے۔ بل کی ان دونوں  
 سے دیا تھا راہ سعی تحصیل کی نسبت ہم بعد میں ذکر کریں گے۔ جن لوگوں پر  
 اس کا عارضی اثر تھا وہ منتظم سے کچھ نہ کہہ سکتے لیکن وہ عرفان باقی اس کے  
 راستے مذہبی راسخ الاعتقادی کی طرف آنے پر بال تھے اور یہ تویم الاعتقادی  
 پہلے سے بھی زیادہ قوی ہوئی تھی۔ شاید کار لائل کا یہ کہنا صحیح ہے کہ اگر  
 کولرج نہ ہوتا تو انگریزی کا ٹولیکی تحریک کا وجود بھی نہ ہوتا۔ اس میں شک  
 نہیں کہ بہت سے لوگ جو اس تحریک میں شریک ہوئے وہ کلیسائی عقائد

کو قبول کرنے سے پہلے شاعرانہ اور شخیلانہ افکار سے دلچسپی رکھنے والے تھے۔ لیکن ان نظریات حیات کا مخالف انیسویں صدی میں کم از کم ان کے عقلی اظہار میں بہت زیادہ بینا ہو گیا ہے۔ اور اس کی شہادت تمام ملکوں کی ذہنی زندگی میں مل سکتی ہے۔

طاس کارلائل (1817-1895ء) نے المانی فلسفے کے ایک بائبل دوسرے حصے سے غذائے روح حاصل کی المانی شاعری اور المانی فکر سے اس کو کوئی اعلیٰ تر فلسفہ نہیں بلکہ شخصیت کی قیمت کا واضح تر تحقق اور ایک نیا ایمان حاصل ہوا۔ وہ المانی شاعری سے المانی فلسفے کی جانب یعنی شکر اور گوٹے سے کانٹ اور فٹے کی طرف آیا اس کی اندوہیں اسکاجی فطرت، جہاں پر خورشید تاب ایام میں بھی بادل ناپید نہیں ہوتے، گوٹے کی زندہ ولانہ انیت سے بہت مختلف تھی لیکن وہ گوٹے کو ایک اسوہ حسنہ سمجھتا تھا اور اس کا مذہب فوئیٹ کا مذہب تھا۔ کانٹ سے اس نے خاص طور پر عین ذات اور منظر کی تقسیم کا نظریہ حاصل کیا۔ کارلائل کے نزدیک فطرت ہمارے سامنے جو کچھ پیش کرتی ہے وہ منظر ہی ہوتا ہے۔ 'فلسفہ دلبوسات' جسے اس نے اپنی نہایت عمیق اور ظریف تصنیف Sartor Resartus میں پیش کیا ہے اس خیال کا اظہار ہے کہ جس طرح ہم کپڑوں سے ان کے پہنے والوں کی سیرت اور فطرت کی نسبت کچھ نہیں کہہ سکتے اسی طرح مظاہر ہمیں کتنے وجود کی نسبت کچھ نہیں بتاتے ہستی ایک حیرت زا سرسرمہر ہے۔ کائنات خدا کا لباس ہے فطری سائنس میں خارجی میکائیت سے آشنا کرتی ہے جو ہر وجود تک اس کی رسائی نہیں ہوتی فطرت ایک عظیم الشان علامت یارمز ہے اور ایسے تصورات کا انکشاف ہے جن کو سائنس کے طریقے سے نہیں سمجھ سکتے کائنات ایسی بے جان مشین نہیں ہے جیسی کہ سائنس نے خیال کر لی ہے۔ اشیاء کا محض خارجی ربط بھی ہمارے محدود زائرینہ نگاہ کے لئے لائقناہی اور لاجصا ہے ہمارا تجربہ اور ہمارے افکار اپنی انتہائی رسائی میں بھی زمان و مکان سے مادی نہیں جاسکتے اور

زمان و مکان محض ہمارے تصورِ علمیت ہیں۔ یہ بھی لباسِ الہی ہیں جس کا تار و پود ہر وقت نئی طرح سے بننا جاتا ہے۔ اعجازِ حیات ہماری نگاہوں سے اس لئے پنہاں رہتا ہے کہ عادت کی وجہ سے ہماری آنکھوں پر پٹی بندھ جاتی ہے اور ہم صورت کو حقیقت سمجھ لیتے ہیں اور روایتی عقائد کو بدیہی سمجھ کر اصولِ اولیہ قرار دیتے ہیں۔ فلسفہ رسم و عادت کے خلاف ایک پیکارِ مسلسل کا نام ہے اس کو ماورائی (Transcendental) اس لئے کہتے ہیں کہ وہ کورانہ عادت کے دائرے سے باہر ہوتا ہے۔ فلسفہ کا کام یہ ہے کہ جب میکائی طریقِ نظر سے رازِ ہستی کا احساس خفہ ہو جائے تو وہ اس کو بیدار کرے جو شخص حیرت نہیں کر سکتا جس کو حیرت اور اس سے پیدا ہونے والی عبادت کی عادت نہیں خواہ وہ بے شمار رائل سوسائٹیوں کا صدر ہو اور تمام میکائی نیاتِ فکری اور فلسفہ ہیگل اور تمام معلول اور رصد گاہوں کا خلاصہ اس کے مغز میں ہو تو بھی وہ اس عینک کی طرح ہے جس کے پیچھے کوئی آنکھ نہیں۔ اس شخص کا علم بقی کام آسکتا ہے کہ جو آنکھوں والے ہیں وہ اس کے علم میں سے لہتی نگاہ گذاریں۔

یہ ظاہر ہے کہ کارلائل عین ذات اور مظاہر کے امتیاز کا اطلاق کانٹ کی طرح نہیں بلکہ رومینٹک فلسفے کی طرح کرتا ہے۔ کانٹ کا خیال تھا کہ علم کا کام یہ ہے کہ مظاہر کے باہمی روابط یعنی ان کے قوانین کو دریافت کرے اور اس کوشش کی رسائی عین شے تک نہیں ہو سکتی۔ رومانیت اس علمی کوشش کو کہ مظاہر کے سلسلے کی کڑیاں مرتب کی جائیں اور ان سے معین قوانین اخذ کئے جائیں نفرت کی نگاہ سے دیکھتی ہے کیونکہ یہ ایک لامتناہی کام ہے جو ہمیں روحِ اشیا کے قریب نہیں لاتا۔ Sartor Resartus کے نطل داستان کارلائل بھی اپنی جوانی میں اس منزل سے گزر چکا تھا جب کہ کائنات اس کو ایک مردہ مشین معلوم ہوتی تھی۔ بیوم اور گن وغیرہ کے مطالعہ سے وہ انہماک کا ایسا کھو چکا تھا۔ کچھ عرصے تک وہ بالکل ریاضیات میں نہمک رہا تھا اور اس کا پہلا علمی کارنامہ لیٹرنڈرے کی جیومیٹری کا ترجمہ تھا لیکن مادام واسٹال

کی وجہ سے اس کی توجہ المانی ادبیات کی طرف منطوف ہوئی اور گوٹے کا عالم کبیر اس پر منکشف ہوا۔ ۱۸۲۳ء میں اس نے گوٹے کو لکھا چار سال ہو گئے جب میں نے اپنے وطن اسکا جستان کے پہاڑوں میں آپ کا فوسٹ پڑھا تو مجھے خیال ہوا کہ کسی نہ کسی روز میں ضرور آپ سے شرف ملاقات حاصل کرونگا اور اپنے دل کے اضطراب و آلام کو آپ کے سامنے نکال کر رکھ دوں گا جیسے کوئی بچہ اپنے باپ کے سامنے اپنے مصائب پیش کرے کیونکہ دل کے اسیر رہنا فی سہ آپ خوب واقف معلوم ہوتے ہیں اور ان کو نہایت خوبصورتی سے بیان کرنے پر قادر ہیں۔

فوسٹ کی طرح کارلائل بھی سائنس سے بیزار تھا۔ جب لاٹنا ہی وجود باقی رہے تو چند بالشت اور کھود لینے سے کیا فائدہ۔ یا جیسا کہ ڈارون سے ایک مرتبہ دوران گفتگو میں اس نے کہا اس بات کی تحقیق کس قدر لا حاصل معلوم ہوتی ہے کہ کساریں ایک تو وہ برف جلدی سرکتا ہے کہ آہستہ یا یہ کہ وہ سرکتا بھی ہے یا نہیں۔ پورے رومانیت ہونے کی حیثیت سے اس نے گوٹے کے نظریہ مناظر و مریا کو تسلیم کر لیا اور کہا کہ ماہرین طبیعیات کو اس پر نقد و جرح کا کوئی حق حاصل نہیں۔ نظریہ فطرت کی نسبت اس کے اشارات سے ہمیں شیلنگ کا نظریہ فطرت یا آجائتا ہے خصوصاً مدرسہ تعلیم کے طریق پر اس کا گیارہ حوال خطبہ جہاں پر اور باتوں کے علاوہ یہ کہا گیا ہے کہ تصورات بطور علامات اشیا میں صورت پذیر ہوتے ہیں اور تجربیت حقیقت پر اس کے اصلی معنی سے الگ کر کے غور کرنی ہے کیونکہ علامات کی فطرت ہے کہ وہ الگ بھی اپنی زندگی رکھتے ہیں۔ فطری سائنس علامات کو حقیقت مطلقہ سمجھ لیتی ہے۔

لیکن خارجی فطرت کارلائل کے لئے جاذب توجہ نہیں۔ انسان کو وہ ہستی کا اعلیٰ ترین انکشاف اور مظہر خیال کرتا ہے۔ انسان کے جوہر کی کوئی جامع تحلیل نہیں ہو سکتی۔ لوگ اور اس کے پیروں نے تحلیل اور میکا نیت سے روح کو غائب کر دیا۔ تمام انسانی کردار کو میکا نیکی بنانے کی کوشش لگائی



جسے لذت و الم کی کشمکش سے اس کی توجیہ کی جاتی ہے اصول افادیت کو قاعدہ بنایا جاتا ہے اور ہر اصلی طبع زاد اور آزادانہ عمل کو خارج کیا جاتا ہے۔ کارلائل نے انتھم اور افادیت کا سخت مضحکہ اڑایا۔ اس کے نزدیک اصول افادیت کی اہمیت محض سطحی اور تجربی ہونے میں ہے یہ اصول نظام کہنہ کی تنقید میں مفید ہو سکتا ہے لیکن کوئی نیا نظام پیدا نہیں کر سکتا اس ذاتی اخلاق کی جگہ جو روح کی باطنی سعی تکمیل سے پیدا ہوتا ہے اغراض کی مردہ میکائیت کو رکھ دیا گیا ہے۔ کارلائل نے ایک طرف علت و معلول کے فلسفے پر حملہ کیا اور دوسری طرف نفع و نقصان کی اخلاقیات کی بڑی شدید مخالفت کی اور کہا کہ انتھم کا نظریہ اس سوال کا حل ہے کہ بعد ماضی کی دنیا میں کس طرح ان کے استحواذ عمل سے دیا ننداری پیدا کی جائے۔

کارلائل نے تحلیلی نفسیات اور افادیت پر جو اعتراضات کئے ہیں ان میں سے ایک اہم اعتراض یہ ہے کہ ان میں شعوری تفکر پر بہت زیادہ زور دیا گیا ہے انسانی زندگی کی تمام عظیم الشان باتیں روح کی ساکت گہرائیوں سے ابھرتی اور نشوونما پاتی ہیں۔ برا آدمی وہی ہو سکتا ہے جو خاموش رہ سکے اور جب کسی کام کی عظمت کو شعوری طور پر مد نظر رکھ کر اسے کیا جائے تو وہ اکثر معمولی نکلتا ہے۔ شاعروں کا رات کی تعریف میں ترانہ نوازی کو نابالکل بجا ہے۔ پورا واضح شعور ہر شے کو ادنیٰ اور میکائیکی بنا دیتا ہے۔ انسان کے لئے اعلیٰ ترین صداقت ایک اشارے ہی کی صورت میں ہو سکتی ہے رمز گویا بھی ہوتا ہے اور خاموش بھی اس میں اظہار بھی ہوتا ہے اور اخفا بھی۔

تجربی فلسفے اور فطری سائنس کی طرح کارلائل دنیائی معتقدات کو بھی پسند نہیں کرتا۔ انسانوں کو صداقت صرف علاماتی صورت میں حاصل ہو سکتی ہے لیکن کیڑوں کی طرح علامات بھی پرانے ہو کر فنا ہو جاتے ہیں اور ان کی جگہ نئے علامات کی ضرورت پیش آتی ہے فلسفے کو جو رسم و

عادت کے خلاف ایک پیکار ہے، خاص طور پر ایسے مذہبی خیالات کے خلاف جنگ کرنی پڑتی ہے جو عادت سے میکائیکی ہو گئے ہیں۔ کارلائل اپنے نقطہ نظر کو فطری فوق الفطریت کہتا ہے الہی قوتیں ہمارے باطن میں اور ہمارے خارج میں عمل کرتی ہیں لیکن ان کا عمل ہمارے اندر فطری طور پر ہوتا ہے جس طرح خارجی فطرت میں ملبوس الہی کے تار و پود اور نقش و نگار کی تجدید ہوتی رہتی ہے۔ اسی طرح حق باطن میں روحانی زندگی کی نئی شکلیں بنتی رہتی ہیں۔ ہر شخص کو اپنی علامت اور اپنا مذہب خود تلاش کرنا چاہیے اور اپنے کام کو زمانے کی سرمدی رویں ڈال دینا چاہیے۔ کارلائل کہتا ہے ”مذہب سے میری مراد وہ کلیسیائی دین نہیں جس کا ایک شخص اقرار کرتا ہے یا وہ عقائد نہیں جن پر وہ دستخط کرتا ہے۔ مذہب سے میری مراد وہ شے ہے جس پر ایک شخص عملاً اعتقاد رکھتا ہے خواہ وہ واضح طور پر اس کا اقرار اپنے سامنے بھی نہ کرے۔ اس پر امرار کائنات کے ساتھ اس کا دل جو رشتہ محسوس کرتا ہے وہی اس کا اصلی مذہب ہے۔ خدا کی ذات کی نسبت مزید غور و فکر بے کار ہے۔ جو کام ہمارے احاطہ قدرت میں ہے وہی ہمارے لئے کافی ہے۔“ مذہب کی نسبت کارلائل کا وہی خیال ہے جو گوتے کا تھا یا اپنی آخری تصانیف میں نشے کا۔ اس نے کھلے طور پر موخر الذکر کا حوالہ بھی دیا ہے۔ تمام المانی فلاسفہ میں سے کارلائل نشے سے نہایت درجہ متاثر تھا۔ مادی اور روحانی دونوں عالموں میں تصورِ خدا ہر شے میں داخل ہے۔ ہر ذی روح اُسی آفتاب کی ایک کرن ہے۔ وہ اس کا فیصلہ کرنا نہیں چاہتا کہ وہ توحید کا قائل ہے یا ہمہ اوست کا۔ ایک خط میں Sartor Resartus پر تنقید کرتے ہوئے اسٹرٹنگ دیگر اعتراضات کے علاوہ ایک یہ اعتراض کرتا ہے کہ اس کتاب میں جس خدا کا ذکر ہے وہ شخصی خدا نہیں۔ کارلائل اس کے جواب میں کہتا ہے کہ یہ ایک مجرّد سوال ہے جس پر نہ میں بحث کر سکتا ہوں نہ کرنا چاہتا ہوں۔ (حیاتِ اسٹرٹنگ حصہ دوم۔ باب دوم)۔ وہ کہ لریج اور ہیگل کی طرح قیمتوں کی بنیاد پر اپنے اعتقاد کو مذہبی

معتقدات اور رسومات کی علامتی توجیہ سے ثابت کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔ لیکن گزشتہ زمانے کے ایمان کے ساتھ جو تقسیم و تفریق اور حیرت و جانفشانی وابستہ تھی وہ مستقبل کی زندگی میں بھی اس کو قائم رکھنا چاہتا ہے۔ علمی انتقاد اور دینیاتی عقائد دونوں سے اس کی مخالفت اسی وجہ سے تھی۔ بقائے تعلیم کی بنیاد کو وہ علمی تحلیل یا مذہبی روایت سے عمیق تر مقام یعنی مرکز شخصیت میں تلاش کرتا ہے۔ سرمدی الہی قوت اپنی قبا کا تار و پود جو ہر ذات کے اندر سے بنتی ہے۔ لیکن اس اختلال کے بعد جو واقع ہو چکا ہے کیا ان باطنی قوتوں کا پھر احیا ہو سکتا ہے۔ کارلال کو ان اندرونی قوتوں یا قوتوں کی بقا پر ایمان بھی تھا اور اپنے زمانے کی حالت نہایت یاس انگیز بھی معلوم ہوتی تھی وہ اسی امید و بیم کی کشمکش میں مبتلا رہا۔ وہ اپنے زمانے کی ظلمت کو زیادہ زیادہ محسوس کرنے لگا۔ جوانی میں وہ نظم کی رفاه عام کی کوششوں پر جزر ہوتا تھا اور بڑھاپے میں انگلستان کی سیاسی اور مادی ترقی کے لئے کلیڈ سٹون کی سرگرمی کو برا جانتا تھا ایک روز دوران گفتگو میں اس نے کہا "یہ ملک بڑی سرعت سے جہنم کی طرف جا رہا ہے میرا خیال ہے کہ پچاس برس میں اس کا ہسٹریس ہو جائیگا" دماغ ششہ کی روئین فوکس کے روزنامے، وہ تمام عمر نوہ گری کرتا رہا اور اس ظلمت میں اس کو امید کی کوئی کرن نظر نہ آئی۔

کارلال نے جو اپنے زمانے کو اس قدر تاریک محسوس کیا تو اس کی وجہ اس کی افسردہ دلی اور حساسی ہی نہیں تھی۔ اس کا زمانہ ارتیاب و اضطراب کا زمانہ تھا اور روحانی زندگی میں تنہا قسم قوتوں کی بے حد کشمکش تھی قدیم اور جدید قوانین و اصول کے مابین ہر وقت موازنہ کرنا پڑتا تھا اور حق و ناحق کی تقریبی شکل ہو گئی تھی۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ روسولنگ اور کانٹ اور ان کے بعد کئی مفکرین اسی مسئلے سے دوچار رہے لیکن اس اسکاچ کسان کے فرزند نے جس نے پریوٹیرین فرقے میں نشوونما پائی تھی اور جس کی طبیعت اپنے زمانے کی تمام روحانی قوتوں کا میاں بہتر تھی اس

نیش کو پوری طرح محسوس کیا۔ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جو نوع انسان کے ساتھ چلا جائیگا جب تک کہ وہ منزل مقصود پر نہ پہنچ جائے جو خود ایک شکوک امر ہے۔ کارلائل کو اپنے گرد کس لئے اس قدر خلعت نظر آتی تھی کہ اس نے اس مسئلے کے ساتھ نہایت بلند توقعات وابستہ کر رکھی تھیں۔ اس کو اپنی باطنی روشنی اور تصوریت کی وجہ سے گرد و پیش کی خلعت بہت گہری معلوم ہوتی تھی۔ اس نے کسی جگہ پر یہ کہا ہے کہ ہر نوجوان اور ہر گرم شخص کو جو اس دنیا میں بلند مقام حاصل کرتا ہے یہ دنیا لازماً گہری معلوم ہونی چاہئے اس کے بغیر اس کی قوت اور شجاعت کیسے برسر کار آسکتی ہیں۔ اگر دنیا ہر طرح اچھی ہو تو ایسے شخص کی زندگی بیکار ہوگی۔ انسانی قوت اور کمال نظر کی وجہ سے دنیا گہری معلوم ہوتی ہے۔ نقص و بدی خود ہمارا سایہ ہے جو ہم سے باہر باہر ہی نہیں رہتا بلکہ ہمارے دلوں تک پہنچ جاتا ہے۔ انسان کا اہم اس کی اپنی عظمت اور اس باطنی لامحدودیت کا نتیجہ ہے جس کی وجہ سے اس کو ہر محدود صورت میں تنگی محسوس ہوتی ہے (Sartor Resartus II, 9 Life of Sterling I) لیکن کارلائل کی کٹرز رومانیت بھی اس تاہیک بینی کی ایک خلعت تھی۔ رومانیت بھی اس میں ایک سہانے کی صورت میں پائی جاتی ہے اس کو اس ان تھک دیا نندارانہ محنت میں جو اینٹ پر اینٹ رکھ کر سرنگھٹ تعمیر کھڑی کرتی ہے اور اوڑھے اعلیٰ کی طرف لے جاتی ہے کوئی سعی کمال نظر نہیں آتی تھی۔ سانس کی نظری اور عملی کوششوں کو وہ نظر حقارت سے دیکھتا تھا جس شخص نے سکوت اور خاموش تپاری کی شان میں ایسے بلند الفاظ استعمال کئے اگر وہ یہ سبق پتھروں سے حاصل کرتا تو اس کو نظر آ جاتا کہ ناچیز سنگ و خشت سے کیسی شاندار عمارت بن جاتی ہے جھٹم اور گلیڈ سٹون کا یہی ایمان تھا یہی ایمان سانس کی تفصیلی تحقیقات کی اساس ہے۔ کارلائل کی نسبت چارلس ڈارون کا یہ کہنا صحیح تھا کہ وہ ایک تنگ دل شخص ہے۔ اس کی تصویریت بے جہت اور بزدلانہ تھی جس کے اندر علمی اور عملی کام کی اہمیت کی کچھ سمجھ نہیں تھی۔ شخصی زندگی پر اس کا ایمان ایسا قوی نہیں تھا کہ وہ یہ یقین

کر سکا کہ تنقید و تحلیل کے باوجود اس کا مستقل وجود قائم رہ سکتا ہے۔ اصل مسئلہ کے  
 زیرِ ملاحظہ کو کوئی آگ سوخت نہیں کر سکتی۔ کارلائل کا یہ خیال صحیح تھا کہ کوئی شخص  
 محض تنقید پر زندہ نہیں رہ سکتا لیکن اس نے یہ نہیں دیکھا کہ تنقید کے پس پشت  
 نصبِ اقصیٰ قوتیں ہو سکتی ہیں اس مقام پر یہ رومانیت ایک کم علم فلسفی کی طرح  
 معلوم ہوتا ہے۔

مستقبل کی روحانی اور اجتماعی زندگی کے لئے کارلائل اس چیز سے  
 مدد کی توقع رکھتا ہے جو اس کے نزدیک ماضی میں بھی انسانی تعلیم و تربیت  
 کی اساس تھی یعنی پرستشِ ابطال یا سورما پوجا۔ وہ لائق ہی قوت جو تمام اشیاء  
 میں صل کرتی اور صورت پذیر ہوتی ہے انسانوں میں اس کا ظہور اعلیٰ تر ہوتا  
 ہے اور اس نوع کے گرامی افراد اس کا اعلیٰ ترین مظہر ہوتے ہیں۔  
 ارواحِ منتخب کی اہمیت اور ان کے ظہور کی نسبت کارلائل کا اعتقاد بھی فسطے  
 کی طرح اس اعتقاد کے ساتھ قریبی تعلق رکھتا ہے کہ خدا تمام محدود ہستیوں  
 میں عمل کرتا ہے۔ کارلائل کی مراد ابطال سے ایسے اشخاص ہیں جو دوسروں  
 کی رہنمائی کرتے ہیں اور جن کو دوسرے اسوۂ حسنہ سمجھتے ہیں۔ عام لوگ جن  
 اصول پر عمل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور جو کچھ حاصل کرنا چاہتے ہیں  
 وہ انھیں عظیم الشان انسانوں کا پیدا کردہ ہوتا ہے۔ عالم انسانی میں  
 جتنے بڑے کام ہیں وہ سب بڑے انسانوں کے دلوں میں پیدا ہوئے۔  
 غیر مرنی قوتیں ان کے قلوب پر عمل کرتی ہیں اور جب وہ لوگ خاموشی  
 سے ان قوتوں کو قبول کر چکے ہیں تو وہ ظاہری عالم میں ظہور پذیر ہوتی  
 ہیں اکابرِ رجال کی تاریخ تاریخِ عالم کی روح ہے۔ بڑا انسان کبھی بنی کی  
 صورت میں ظاہر ہوتا ہے کبھی شاعر یا سیاست دان وغیرہ کی صورت میں۔  
 خواہ وہ کسی لباس میں آئے زندگی کی قوتیں اس کی ذات میں متمرکز ہوتی ہیں  
 اور ان میں ظاہریت انتشار اور محدودیت نہیں ہوتی۔ ایسے انسانوں  
 کے روبرو لوگوں کے دلوں میں احترام پیدا ہوتا ہے اور روح کے اندر  
 الٹی چنگاری چمک اٹھتی ہے اس امر میں بھی کارلائل کا خیال فسطے سے بہت

مثال ہے خصوصاً خطاب بہ قوم المانی میں ۱۷ زمانے کے پوشیدہ افکار اور  
ہستی کے امرا پہاں اس پر آشوب ہوتے ہیں وہ اپنے قول اور فعل سے ان  
کا اعلان کر کے نوع انسان کی ترقی کا باعث ہوتا ہے۔ ایسے روشن ضمیر  
روحانی سرواروں کی ضرورت سب سے زیادہ اس زمانے کو ہے۔ تمام  
تاریخ عالم کے دوران میں اعلیٰ اور اعلیٰ انسانوں کے درمیان جو پہلیج  
پائی جاتی رہے وہ ہمارے زمانے میں اور وسیع ہوتی جاتی ہے۔ کارلال  
اس کو سانس ریاس میں بیان کر چکا تھا پیشتر اس کے کہ اس کی بین طور پر  
عمرانی تصانیف شائع ہوں جن میں وہ عوامل انسان کی جسمانی اور روحانی  
بھوک پر اظہار تاسف کرتا ہے۔ وہ اس کے لئے دو علاج پیش کرتا ہے  
ایک قومی تعلیم اور دوسرے وطن سے نکل کر کسی دوسرے ملک میں وطن اختیار  
کرنا لیکن اس کو اپنے گرد و پیش نئے پیغمبر اس قسم کے نئے طریقے جاری کرنے  
والے نظر نہیں آتے مسئلہ جماعت پر گہری نظر ڈالنا اور عملی طور پر اس کا حل  
ملاش کرنا اس کا مقصد نہیں تھا وہ علم معیشت اور علم سیاست اور فاعام  
میں کو مثال اشخاص کو نفرت کی نظر سے دیکھتا تھا اور اعلیٰ انسانوں کے  
منو نے تاریخ میں سے ڈھونڈنا تھا جن کی مثال سے شاید یہ سست عناصر  
قوم بیدار اور متحد ہو جائے۔ زیادہ تر کارلال کی تاریخی تصنیفوں سے بہت  
سے وسیع حلقے متاثر ہوئے انھیں تصانیف کے ذریعے سے موجودہ زمانے  
میں بھی اس سے متاثر ہونے والوں کی تعداد میں اضافہ ہو رہا ہے۔ بعض  
لوگوں کے نزدیک وہ خود بھی انھیں ابطال میں سے تھا جن کے منو نے  
اس لئے پیش کئے اور اپنے زمانے کے افکار اور حوائج کو محسوس کرنے  
اور بیان کرنے کی اس میں غیر معمولی قابلیت تھی۔ بحیثیت مورخ اس  
کے نقص و کمال کو بیان کرنا ہمارا کام نہیں یہ فیصلہ کسی دوسری عدالت میں  
ہو سکتا ہے۔ لیکن عظیم شخصیتوں کے طبع زاد اور ناقابل توجیہ عنصر پر زور  
دینے میں اس کی روایت کا غلبہ نظر آتا ہے۔ وہ اس کی توجیہ کی کچھ  
کوشش نہیں کرتا کہ ان بڑے انسانوں کا نوع انسان سے کیا تعلق ہے

حالانکہ بڑے انسانوں میں یہ مسئلہ خاص طور پر نمایاں ہوتا ہے کہ وہ دوسروں کے لئے کچھ کرنا اپنا فرض سمجھتے ہیں کیونکہ ان کے روحانی حواس و حوائج عام انسانوں سے بلند تر ہوتے ہیں کارلائل کی حر و کبیر کی توجہ محض متصوفا نہ ہے وہ اس کو اس لامتناہی قوت غمی بحسیم خیال کرتا ہے جو تمام اشیاء میں عمل کرتی ہے اس سے سبھی فلسفہ علت و معلول اور تحلیل سے اس کی روحانی نفرت کا اظہار ہوتا ہے۔ تاہم کارلائل اس خیال کی حد تک نہیں جاتا جو بعد میں پیدا ہوا جس کی رو سے رجال کبیر فائیت تاریخ ہیں۔ وہ ان کو علل عظیمہ یعنی خدام خاص تصور کرتا ہے۔ وہ شجاعت کے مذہب کی تلقین کرتا ہے لیکن شجاع لوگوں کا یہ کام نہیں کہ وہ اپنی پریشش کرائیں یا ابلہوں کے گرد پر حکمرانی کریں۔ ہاں میرے دوستو اگر تم چاہو تو اسے پریشش ابطال کہو لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ پہلے ہم خود اپنے نفوس میں عظمت پیدا کریں۔ رستمان یہ ذاتی کی ضرورت ہے۔ رست خیموں اور جی حضوروں کی و نیا درکار نہیں جن پر کوئی شجاع انسان حکومت نہیں کر سکتا۔ ایسا ہی عالم ہمارا نصب العین ہے۔

## انتقادی فلسفہ

۱۹۲۹ء کا سال اس لحاظ سے ایک خاص اہمیت رکھتا ہے کہ اس میں جمنرل کی کتاب (Analysis) (تحلیل) اور ولیم پیٹن کی کتاب 'فلسفہ انطوائی' (The Philosophy of the Unconditioned) شائع ہوئی۔ اس کتاب میں انگریزی تجربی فلسفے کو بڑے قوت کے ساتھ پیش کیا گیا۔ جمنرل نے اس میں گلاسگو میں پیدا ہوا اس کی تعلیم کیمبرج میں پڑھ کر آکسفورڈ میں ہوئی۔ جس وقت اس کی عہد آفرین تصنیف شائع ہوئی وہ جامعہ آکسفورڈ میں تاریخ کا پروفیسر تھا اس سے پہلے وہ کئی سال وکالت میں صرف کر چکا تھا۔ فلسفے میں اس کو بچ اسکول کا نظریہ اس کا نقطہ آغاز تھا۔ یہ اسکول جس کا بانی ریڈ تھا بیو م کے سلیبی اور ارتبائی نتائج کے خلاف ایک ردِ عمل تھا ریڈ اور اس کے پیروں نے یقینی نفسیاتی مشاہدات سے اس کی تردید کرنا چاہتے تھے لیکن وہ اپنے جوش میں غلط راستے پر بڑھ گئے اور انہوں نے ذہن کے اندر بہت سی جبلتوں اور اصلی ملکات کو فرض کر لیا۔ انہوں نے بھی بہت سے ایسے نتائج کو رد کر دیا جو تحلیل اور تنقید سے حاصل ہوئے تھے اور ان کی بجائے عقل سلیم سے مراد کیا جس پر غصہ کھا کر کانٹ کو یہ کہنا پڑا کہ عقل سلیم کا اظہار اس کے استعمال سے ہوتا ہے نہ کہ اس سے مراد کرنے سے اور بیو م میں بھی ایسی ہی عقل سلیم ہو سکتی تھی جیسی کہ ریڈ میں تھی۔ یہاں پر کانٹ نے بیو م کی حمایت کی جس کا بہت سی باتوں میں وہ پُرین منت تھا۔



لیکن اپنے طریقے سے کانٹ نے بھی پیچوم کی ترویج کی کوشش کی اس لئے کانٹ کو بھی ریڈ اور اس کے پیروؤں کی طرح اس کے مخالفین ہی میں شمار کرنا چاہئے۔ ولیم ہیلٹن نے ریڈ اور کانٹ کی تعلیم کو متحد کرنے کی کوشش کی یہ کورہ صدر کتاب اور اس کے بعد بہت سی اور تصانیف میں اور اس کے علاوہ ۱۵ اکتوبر ۱۹۱۰ میں شائع کردہ مضامین میں جن میں فلسفہ ادراک (Philosophy of Perception) خاص طور پر قابل ذکر ہے، ہیلٹن نے اپنے مخصوص خیالات کو ظاہر کیا۔

یہ چیزیں فلسفہ علم اور فلسفہ مذہب دونوں حقیقتوں سے خاص طور پر قابل لحاظ ہیں۔ اس کا مجموعہ مضامین بعد میں مباحث فلسفہ کے زیر عنوان شائع ہوا۔ ۱۸۳۱ء میں وہ جامعہ آڈنبرا میں فلسفہ کا پروفیسر مقرر ہوا اور یہیں پر وہ کثیر مضمین کے سامنے آخر عمر تک لیکچر دیتا رہا (۱۸۵۶) اسکاچستان کے فلسفیانہ ارتقا میں ان خطبات کا ایک اہم حصہ ہے۔ یہ خطبات بعد میں (Lectures on Metaphysics) کی دو جلدوں اور (Lectures on Logic) کی دو جلدوں میں شائع ہوئے ہیلٹن ایک نکتہ نرس مفکر اور سرگرم طالب علم تھا اور اپنی اسکاچی فطرت کے باوجود لیسننگ سے روحانی مائٹھٹ کھٹا تھا اور تاریخ فلسفہ میں اس کو بہت تبحر حاصل تھا۔

اپنی کتاب فلسفہ اطلاق میں جو ٹیلنگ اور کونٹ کے فلسفے اور کسی ضد کانٹ کے فلسفے پر تنقید ہے ہیلٹن یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ صرف متعین اور محدود شے معروض علم بن سکتی ہے اور یہی مطلق کا فلسفہ بھی کامیاب نہیں ہو سکتا لیکن وہ فقط سلبی تنقید پر اکتفا نہیں کرتا۔ وہ ایک مکمل نظریہ علم کا خاکہ پیش کرتا ہے جس کے بعض نکات پر بعد کی تصانیف میں بھی اس نے کہیں کہیں بحث کی ہے اس کا خاص دعویٰ یہ ہے کہ معسومیت متعین کرنا ہے اس کی مراد یہ ہے کہ جس شے کو ہم سوچتے یا سمجھتے ہیں اس کی تحدید یا اس کا تعین ہم دہریہ اشیا کی اضافت سے کرتے ہیں۔ کسی مطلق کلیت کا ہم تصور نہیں کر سکتے ہمارے لئے ہر کلیت کسی وسیع تر کلیت کا جزو ہوتی ہے۔ اسی طرح ہم مجرد مطلق کا تصور بھی نہیں کر سکتے کیونکہ ہمارے ذہن کے لئے ہر جز قابل تقسیم

ہوتا ہے اور اس لحاظ سے خود ایک کل ہوتا ہے ہم ایک لائقہ ہی کل کا بھی تصور نہیں کر سکتے کیونکہ اس کے تمام اجزاء پر نظر ڈالنے کے لئے لائقہ ہی زمانہ چاہئے نہ مطلقاً محدود علم کا معروض بن سکتا ہے نہ مطلقاً لا محدود۔ ہمارے علم کا تعلق فقط متعین محدود سے ہو سکتا ہے ایسا فلسفہ اطلاق جو ایسی سبھی محدود کا علمی تصور قائم کرنا چاہتا ہے جو مطلق کلیت بھی ہے اور مطلق لا محدودیت بھی ہمارے علم کی ماہیت کے خلاف ہے اس کتاب کے بعد کے ایک ملحق جزو میں ہیملٹن یہ استدلال کرتا ہے کہ چونکہ ہر تصدیق دو ارکان کے اتحاد سے پیدا ہوتی ہے اس لئے فکر لازماً اضافی ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں تمام علم کا مدافعت اور معروض کی اضافت پر ہے ہم اس مخالفت سے ماروئے نہیں جاسکتے جب تک کہ ہم شینگ کی پیروی کرنے پر تیار نہ ہوں اور علم کو چھوڑ کر نقیصہ کے اندر وحدت مطلقہ میں محو نہ ہو جائیں۔

ہمارے علم کے اندر ایک دوسری اہم نسبت پائی جاتی ہے اور وہ شے اور صفت کی نسبت ہے شے اور صفت کا علم یقیناً ان کی باہمی اضافت سے ہوتا ہے اشیاء کا تعین ہم زمان و مکان کے لحاظ سے کرتے ہیں یا ان کے درجہ صفات کے لحاظ سے لیکن یہ تمام تعینات اضافی ہیں کیونکہ زمانی مکانی اور کیمیائی تعینات ایک دوسرے کی اضافت سے متعین ہوتے ہیں۔ ہیملٹن قانون تعین کو بھی ایک زیادہ اساسی قانون کے ماتحت خیال کرتا ہے جس کو علمیات کی اضافت کا قانون یا قانون اضافیت کہہ سکتے ہیں وہ کہتا ہے کہ یہ ہمارے علم کی ایک کمزوری ہے کہ ہم اشیاء کو اسی وقت سمجھ سکتے ہیں جب کہ ہم ان کی علتوں کو دریافت کریں۔ آغاز بے سبب ہمارے خیال میں نہیں آسکتا کسی منظر کا آغاز محض ایک ظاہری آغاز ہوتا ہے۔ آغاز مطلق کی طرح اشیاء مطلق کا تصور بھی ہم قائم نہیں کر سکتے کسی منظر کا معدوم ہو جانا بھی محض ظاہری ہوتا ہے۔ کسی منظر کے اسباب و شرائط کو تلاش کرنے کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ اس کو دوسرے منظر کے ساتھ متحد کیا جائے اور اس کو کسی اضافت کا ایک رکن خیال کیا جائے کیونکہ مستحق بے مضافات ہمارے ذہن میں نہیں آسکتی۔

چارے علم میں ہر ہستی اضافی ہو کر ظاہر ہوتی ہے اور اس کا کسی ہستی کا قبل سے ربط ہوتا ہے۔ جہاں ہستی موجود ہے کوئی ایسا حقیقی اضافہ معلوم ہوتا ہے جو محض فیہی ہستیت نہیں ہے اور جہاں کسی چیز کا ایسا حقیقی فقدان معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی دوسری صورت میں بھی ظاہر نہیں ہوئی نہ ہاں پر ہمارے فہم کے لئے ایک لاینحل مسئلہ پایا جاتا ہے۔ علت اور معلول مطلقاً مراد نہ ہوتے ہیں اور ایک سے دوسرے کا انکشاف ہو سکتا ہے۔ تصور تجلّیل کوئی الگ اور آزادانہ تصور نہیں جیسا کہ ریڈ اور کانٹ کا خیال تھا۔ وہ ہمارے شعور کے عام طرز عمل کی ایک مخصوص مثال ہے اور ہمارے علم کے اس اساسی قانون کی ایک مخصوص صورت ہے کہ محدود اور شرط ہونا علم کی ہستیت ہے۔

اضافیت کے اس علمباتی قانون سے جہلیں نے ہمارے علم کے ایک اہم پہلو پر روشنی ڈالی ہے۔ ریڈ کے نظریہ عقل سلیم اور کانٹ کی مدراسیتی نہایت متفقہ آلات کی بجائے جہلیں و قونی شعور کی اساسی صورتوں کی تجلّیل کرتا ہے اور ایک ایسی خصوصیت کا نینہ دیتا ہے جو ان سب میں مشترک ہے۔ اس کے نزدیک نفسیات فلسفے کی بنیاد ہے۔ فلسفی کے لئے شعور کا مسلم ایسا ہی ہے جیسے کہ دینیاتی کے لئے توریت اور انجیل کا علم۔ شعور کی اصلی شہادت کو صحیح سمجھنا چاہئے کیونکہ وہ ہمارے تمام علم کی بنیاد ہے۔ اس مسئلے کی نسبت جہلیں کا بیان بعض اوقات ریڈ کے انداز کا ہوتا ہے۔ ”ہماری فطرت کی اصل جھوٹ نہیں ہو سکتی“ اسی لئے شعور اور اس کے معروض کے تجالٹ کو جس کا بلا واسطہ شعور شاہد ہے، لازماً صحیح سمجھنا پڑتا ہے۔ جہلیں نے شعور سے الگ وجود کائنات کے مسئلے کا یہی حل پیش کیا ہے۔ اس نے اس مسئلے کو پوری طرح ابھرنے ہی نہیں دیا اس کے نزدیک فطری موجودیت حق بجانب ہے۔ ہم یہاں نفسیات اور منطق کے ان جزئی مسائل کو بیان نہیں کر سکتے جن پر جہلیں نے بڑی نمکینہ رتی سے بحث کی ہے۔ لیکن یہاں مختصر آں نتائج پر غور کر لینا چاہئے جن کو وہ علم کے محدود ہونے سے اخذ کرتا ہے۔ اس کے

نزدیک فلسفے کی قیمت کا مطلقہ کے اختلاف پر نہیں۔ اس کا کام مکمل نتائج اخذ کرنا نہیں بلکہ ذہنی فعالیت کے لئے مسلسل محرکات کا پیدا کرنا ہے۔ اس تفکر ذہن کے لئے ایک مشق ہے۔ لیکن کا خیال صحیح ہے کہ طلب صداقت حصول صداقت سے افضل ہے۔ بیدار غلطی حقیقت صداقت سے بہتر ہے اسباب علم کی بصیرت کی بنا پر اگر فلسفہ اسی نتیجے پر پہنچے کہ ہم حقیقت کا علم نہیں ہو سکتا اور اس سے یہی معلوم ہوا کہ حقیقت معلوم نہیں ہو سکتی تو اس کی قدر و قیمت میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی۔ (کو زل) کی پردی میں پہلٹن بھی اسے علم جہالت کہتا ہے (کیونکہ اس تک پہنچنے میں ہماری اعلیٰ ترین عقلی قوتیں و ذرش سے ترقی کر جاتی ہیں۔

ہستی کی ماہیت مطلقہ کی نسبت یہ عدم متیقن اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ ہمارا فکر ایک مسلسل الضدین پر آمیزہ بنا ہے جس کے دونوں قطبے ناقابل فہم ہیں اگر ہم ہستی غیر متعین کو جانا چاہیں تو وہ ہمارے سامنے ایک غیر متعین محدود یعنی ایک کلیت مطلقہ کی صورت میں آئیگی یا ایک لا غیر متعین لا محدود کی شکل یعنی زمان و مکان اور صنعت میں لا محدود ہستی کی صورت میں۔ لیکن ہمارے لئے یہ پہلی صورت قابل فہم ہے نہ دوسری کیونکہ دونوں صورتیں قانون اضافیت کے منافی ہیں پہلٹن کی یہ رائے نہیں کہ ہم اسی عقل الضدین میں رہ جائیں۔ قانون ارتفاع تعیضین کے مطابق دو متناقض امکانات میں سے ایک ضرور صحیح ہو گا۔ یہاں پر فقط ایمان کی گنجائش ہی نہیں بلکہ اسکی ضرورت پیش آتی ہے۔ ہمیں معلوم ہو گیا ہے کہ ہمارا علم ہستی کا معیار نہیں ہو سکتا اور ہمیں دو متناقض پہلوؤں میں سے ایک کو منتخب کرنا پڑیگا۔ جیسا کہ کانٹ کا خیال تھا ہستی غیر متعین کا تصور کوئی ایجابی تصور نہیں جو ہمارے علم سے حاصل ہو سکے۔ اس کے برعکس وہ ہمارے تمام علم کی نفی ہے۔ کورج نے کانٹ کے اس خیال کو صحیح تسلیم کر لیا لیکن پہلٹن نے اس امر میں اس سے اختلاف کیا۔ اس کے نزدیک ایمان کا امکان اور اس کی ضرورت دونوں ثابت ہیں کیونکہ ہستی مطلق کی نسبت دو ناقابل فہم متبادل فصلا ہیں اور منطقی ضرورت یہیں مجبور کرتی ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو منتخب کیا جائے۔

ہیٹلن کی رائے میں یہ انتخاب عملی اخلاقی محرکات سے متعین ہوتا ہے۔ ہم کو ایک ہستی مطلق کی حاجت ہے جو ہماری روحوں کی حفاظت کرے اور ان کے انفاق کی کفیل ہو۔ ہم اس ہستی کا تصور اپنی ماثلت سے قائم کرتے ہیں۔ کانٹ نے جو روحانی نفسیات پر تنقید کی ہے ہیٹلن اس سے متفق نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ شعور ہمارے تمام باطنی مظاہر کے لئے لازمی شرط ہے لیکن وہ خود ایک منظر ہے۔ اس کے پس پشت وہ ذات ہوگی جس کی یہ صفت ہے اور یہ ذات اس ذات سے مختلف ہوگی جو مادی مظاہر کی تہ میں ہے۔ ہمارے نفس اور بدن میں جو رشتہ ہے اس کی ماثلت سے ہم یہ تہیاس کرتے ہیں کہ ہستی مطلق اور عالم اضافات میں بھی وہی رشتہ ہوگا۔ اس مثال کے ذریعہ سے ہیٹلن فلسفے سے دینیات کی طرف عبور کرتا ہے جہاں فلسفہ ختم ہوتا ہے وہاں دینیات شروع ہوتی ہے۔ لیکن وہ کہتا ہے کہ دینیات میں کوئی ایسی مشکل پیش نہیں آتی جو فلسفے میں پیش نہ آئی ہو۔ اس کا ثبوت خود اس کے اپنے نظریہ سے ملتا ہے اس ہستی مطلق کا ثبوت جو ایمان کا معروض ہے ہیٹلن سے ملتا ہے۔ اس کی نسبت یہ فرض کیا جاتا ہے کہ کائنات سے اس کی نسبت ویسی ہی ہے جیسی کہ ہماری روح سے ہمارے جسم کی نسبت، لیکن ایسی حالت میں وہ ہستی متعین اور اضافی رہتی ہے۔ ہیٹلن نے کہیں یہ نہیں بتایا کہ ایمان کی جانب آنے سے وہ علیاتی مشکلات کس طرح حل ہو جاتی ہیں جن کو اس نے خود اس زور سے پیش کیا ہے۔ وہ اس امر میں فتنے کا ہم خیال ہے کہ جو خدا جسم میں آئے وہ ایک محدود ہستی ہوگا۔ مگر ایک خدا جو کائنات سے نسبت رکھتا ہو اگر وہ ناقابل فہم بھی ہو تو بھی وہ متعین ہستی ہوگا ایسی حالت میں بھی اس کو غیر متعین اور مطلق کہنا ایک تناقض ہوگا۔ ایمان و عقائد کے موضوع کی نسبت ہیٹلن کا بھی وہی خیال ہے جو لائبنٹز اور اس کے بعد کئی ایک مفکرین کا خیال تھا کہ کائنات کا ہر مذہبی تصور شعوری یا غیر شعوری طور پر ہیٹلن پر مبنی ہوتا ہے۔ ہیٹلن اپنے نفسیاتی نقطہ نظر میں اور شمر اظہار محدود علم کی انتقادی تجلیل میں جس میں وہ جہاں کانٹ کی اصلاح نہیں کرتا اس کی پیروی کرتا ہے اور ہیٹلن پر مبنی فلسفہ مذہب میں فرویں اور پینیکے جیسے المانی مفکرین کے مشابہ معلوم ہوتا ہے۔

ہیملٹن کی وفات کے دو سال بعد اس کے شاگرد ہنری مینسل (Mansel) نے مسلسل لیکچر دیئے جو محدود فکر مذہبی (Limits of Religious Thought) کے عنوان سے شائع ہوئے۔ وہ ان خطبات میں ہیملٹن کی تعلیم سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ علمی و نبیاتی ناممکن ہے کیونکہ ہنری مینسل تک ہمارے علم کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ اس کے ساتھ ہی دعویٰ بھی ہے کہ سائنس و نبیات پر حملہ نہیں کر سکتی۔ ہم وحی کی تردید ایسی حالت میں کر سکتے جب ہمارے پاس علم مطلق ہوتا۔ جو زائف بشر کی (Analogy) کی موافقت میں جس کا انیسویں صدی میں انگلستان کے اندر مذہبی مباحث پر گہرا اثر معلوم ہوتا ہے (مینسل کا خیال ہے کہ نبیات میں جن مشکلات اور تناقضات کا سامنا ہوتا ہے وہ ہر مکمل نظریہ حیات کی کوشش میں نمودار ہوں گے خواہ اس کی اساس فطرت اور عقل پر قائم کی جائے۔ اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ مشکلات وحی سے نہیں بلکہ عقل کے محدود سے پیدا ہوتی ہیں۔ جو کچھ ہماری عقل میں نہیں آ سکتا اس پر ہم کو یقین کر لینا چاہئے ہمارا فرض ہے کہ خدا کی شخصیت پر اعتقاد رکھیں۔ اگرچہ ہم اس میں تناقض معلوم ہوتا ہے کہ ہنری مینسل میں شخصیت ہو کیونکہ شخصیت کے لئے متخالف اور متحد ضروری ہے۔ ہمیں کفار سے اور سزائے ابدی پر ایمان لانا چاہئے خواہ یہ عقائد ہمارے عدل اور محبت کے تصورات کے منافی ہوں۔ جو کچھ ہمیں محبت اور عدل معلوم ہوتا ہے شاید خدا کو وہ کچھ اور معلوم ہوتا ہو۔ ہم ایک جہت کو دیکھتے ہیں کل پر ہماری نظر نہیں۔ اگر ہمارا فن نظر وسیع ہو تو ہمیں ہر شے دوسری طرح نظر آئے۔ جس طرح ہیملٹن نے یہ کہا تھا کہ ہم اپنی فطرت کے نقص کی وجہ سے اشتیاعل اور معلولات کی صورت میں مشغور ہوتے ہیں اسی طرح مینسل یہ کہتا ہے کہ انسانی اخلاق انسانی فطرت کے حدود کا نتیجہ ہیں۔ اسی لئے ہم انسانی اخلاق سے الہی اخلاق کی نسبت کچھ اخذ نہیں کر سکتے۔ مثلاً عفو انسان کا فرض ہے کیونکہ اس کی خودی کو سرکوبی کی ضرورت ہے مگر عفو کی اس ضرورت کا خدا کی ذات پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔ مذہبی حیالات کی قیمت کا اندازہ کرنے کے لئے انسانی عقل اور انسانی ضمیر دونوں پر تکیا ہے۔ مینسل کے نزدیک یہی صحیح ہے کہ انسان اپنے سفینہ حیات کو تیار اور قطب نما کے بغیر سب ان کے

سمندر میں ڈال دے۔ لیکن جب تک وہ فوق الانسانی عقل اور فوق الانسانی ضمیر جو منطقی اور اخلاقی مشکلات سے ماورائے ہے، ظاہر نہ ہوتا تب تک دنیائیت کے جہاز کا کامیاب سفر مشتبہ معلوم ہوتا ہے۔ شروع میں مانسل کے فلسفہ مذہب کو عقلیت کے خلاف ایک مفید حربہ تصور کر کے اس کا خیر مقدم کیا گیا لیکن اس کا شوق اب کینفدر ٹھنڈا ہو گیا ہے کیونکہ معلوم ہوا کہ یہ حربہ استعمال کرنے والے پر بھی چل سکتا ہے۔ یہ امر واضح ہے کہ فکر اور ضمیر سے ایمان کی طرف جست کرنے کی ضرورت اور امکان پر کتنا ہی زور دیا جائے انسان اپنے سایہ پر سے نہیں کود سکتا خواہ وہ کیسی ہی استنادانہ فلا بازی لگائے۔ ہیملٹن اور اس کے پیروں کے علاوہ ایک اور مفکر بھی تھا جس کے ذریعے سے انگلستان میں کانٹ کا نظریہ مسلم بارآور ہوا اس کا نام ولیم وہیول (Whewell) ہے (۱۸۶۶-۱۸۹۵) اس کا تعلق جامعہ کیمبرج سے تھا پہلے اس کا مضمون فطری سائنس میں فزییات تھا اس کے بعد وہ فلسفے کی طرف آگیا۔ ۱۸۳۳ء میں اس نے ایک کتاب تاریخ علوم استقرائیہ (History of the Inductive Sciences) شائع کی اور اس کے کچھ عرصہ بعد ۱۸۴۰ء میں ایک اور کتاب بعنوان فلسفہ علوم استقرائیہ ان کی تاریخ بنا پر شائع کی۔ ان کتابوں میں وہ اس امر کا تاریخی ثبوت دینے کی کوشش کرتا ہے کہ کانٹ کے اسی نظریات صحیح ہیں جن کو وہ خود بعض اوقات واضح طور پر نہیں سمجھتا۔ وہیول انگریزی اسکول کی سرزمین پر قائم رہنا چاہتا ہے کیونکہ اس کا دعویٰ ہے کہ تمام علم کی تعمیر تجربے کی بنا پر قائم ہے۔ ذہنی علم اور فطری علم دونوں برابر استقرائی ہیں۔ لیکن اس کے نزدیک استقرائی واقعات کے فقط اجتماع اور تقابل ہی کا نام نہیں ہے۔ استقرائی موزوں تصور کے تحت میں واقعات کو یکجا کرنے اور ان کو ایک عام قانون میں تحویل کرنے سے بھی تعلق رکھتا ہے۔ استقرائی علوم کی تاریخ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ اجتماع اور تحویل اسی وقت ممکن ہو سکتی ہے جب کہ محقق کے ذہن میں ایسے تصورات اور تقابل نظر پہلے سے موجود ہوں جن کے ذریعے سے وہ واقعات کے ربط کا قانون دریافت کر سکے۔ واقعات کو ایسے نفسی فعل سے مربوط کرنا چاہتا ہے جس کا امکان خود نفس کی فطرت میں داخل ہے۔

ہر محقق ایسے واقعات سے آغاز کرتا ہے جو غریبی واقعات سے اخذ نہیں ہو سکتے  
اگر اس طریقے کو بغور دیکھیں جس سے نیوٹن اوکلیڈ جیسے کثاف اپنے نتائج پر پہنچے تو  
طریق استقرا کا یہ نظریہ واضح ہو سکتا ہے۔ کیلکولس ایلیمینٹری اور نیوٹن تجاذب سے  
پہلے سے واقف تھا اور ان کے انکشافات اسی واقفیت کی بنا پر ممکن تھے۔  
دہیول کا یہ مقصد نہیں ہے کہ ایسے تصورات پہلے ہی سے ذہن میں مکمل صورت  
میں موجود ہوتے ہیں بلکہ یہ کہ کوئی انکشاف ذہن کی اپنی مخصوص فعالیت کے بغیر  
مکن نہیں ہو سکتا۔ اگر یہ بھی مان لیں کہ ایلیمینٹری اور تجاذب جیسے مخصوص تصورات تجربے  
کے ماتحت پیدا ہوئے ہیں تو بھی انجام کار ہم ایسے تصورات پر پہنچ جاتے ہیں  
جو صرف ملکہ عظم کے قوانین کے منظر ہوتے ہیں اور جن کا عمل سادہ ترین حسی ادراک  
سے لیکر وسیع ترین انتقرا تک ہوتا ہے۔ اگر ہم اپنے علم کے انداز عمل کا بغور مطالعہ  
کریں تو اس میں متحدہ طوراً ساریہ معلوم ہوتے ہیں جن کی نہ اور زیادہ بسیط صورتوں میں  
تحلیل ہو سکتی ہے اور نہ ان کو ادراک سے اخذ کر سکتے ہیں۔ ریاضیات میں زمان و مکان  
کے تصورات ایلیمینٹری علوم میں تصور تحلیل عضویاتی علوم میں تصور خالقیت اور حلاقیات  
میں تصور فرض اسی قسم کے بسیط اور ساریہ تصورات ہیں۔ دہیول فقط ان تصورات کو  
مترتب کر دیتا ہے بغیر اس کے کہ ان پر کوئی گہری نظر ڈالے اس حیثیت سے اس کا  
نظریہ ریڈ کے نظریہ سے کب قدر مشابہ معلوم ہوتا ہے۔ ہیملٹن نے اس کے علاوہ یہ  
گوشش کی تھی کہ ان تمام ساریہ تصورات کو اعلیٰ قاتی قانون اصافیت کے تحت میں  
لے آئے۔ دینیات اور فلسفے کے باہمی تعلق کی نسبت بھی دہیول کے ہاں وہ وقت  
نظر موجود نہیں جو ہیملٹن کے ہاں پائی جاتی ہے۔ اس کا کام نظریہ استقرا کے لحاظ  
سے اہمیت رکھتا ہے اس نے اس پر بہت روشنی ڈالی ہے کہ استقرا کس طرح بحث  
انکشاف ہوتا ہے لیکن جیسا کہ اسٹوارٹ مل نے جو اس کا مخالف تھا اعتراض کیا،  
اس نے استقرا کو بحیثیت طریق ثبوت نظر انداز کیا ہے لیکن جس شخص کو زیادہ تر انتقرا  
علوم کی تاریخ میں اہم تھا اس کے لئے قدرتی بات تھی کہ وہ طریق انکشاف ہی پر  
زیادہ زور دے۔



# جون اسٹوارٹ مل

## سوانح حیات اور خصوصیات

جیمز مل کا بیٹا جون اسٹوارٹ مل ۲۰ مئی ۱۷۹۱ء کو لندن میں پیدا ہوا۔ اس کی زندگی قبل از وقت ذہنی ترقی کی ایک مثال ہے لیکن اس سے اس کے دماغ پر ایسا بوجھ بڑا کہ کوئی معمولی شخص اس کو ہرگز برداشت نہ کر سکتا مل کی جسمانی اور دماغی صحت پر بھی اس نے ایسے اثرات چھوڑے جو رفتہ رفتہ بہت دیر میں زائل ہوئے۔ اس کا باپ ہی اس کا معلم اور تالیف تھا تین برس کی عمر میں اس نے یونانی زبان لیکھنا شروع کی اور اس کے بہت جلد بعد حساب کا بھی اس پر اضافہ ہوا انگریزی زبان اور اس کی صرف و نحو کی تعلیم بھی اس کے ساتھ ساتھ تھی۔ جب وہ آٹھ برس کا ہوا تو لاطینی زبان بھی اس کے درس میں شامل ہو گئی۔ تاریخ عالم کی بڑی بڑی کتابیں اس کو مطالعہ کے لئے دی جاتی تھیں اور اس سے یہ توقع کی جاتی تھی کہ وہ خود ان کو پڑھ کر باپ کے ساتھ چل قدمی کے دوران میں ان کا شخص بیان کرے۔ یونانی اور لاطینی ادبیات کے بہت سے حصے پر عبور حاصل کرنے کے بعد اس نے منطق شروع کی جسے وہ خود پڑھتا اور بعد میں باپ کے ساتھ لکھتے ہوئے اس کے مسائل پر بحث کرتا۔ اس کے بعد اس نے معاشیات کا مطالعہ شروع کیا اور ڈیوٹھینیز اور افلاطون کو بغور پڑھا اور اس مطالعہ میں استدلال اور اسلوب پر خاص توجہ کی۔ کم عمری ہی میں اس کو اپنے چھوٹے بھائیوں اور بہنوں کو درس دینا پڑا جس سے اس کا اپنا پڑھا ہوا اور پختہ ہو گیا۔ لیکن اس کی تعلیم میں محض رٹ قینے کو دخل نہیں تھا۔ اس کا باپ اس کا خیال رکھتا تھا کہ سمجھ بھی معلومات کے ساتھ ساتھ چلے بلکہ اس سے آگے رہے جون اسٹوارٹ مل اپنے خود نوشتہ سوانح میں بیاں کرتا ہے کہ میرا

باب مجھے کوئی ایسی بات جو خود سوچنے سے دریافت ہو سکے تب تک نہیں بتاتا تھا جب تک کہ میں سوچنے سے عاجز نہ ہو جاؤں جس طریقے سے دل نے تعلیم حاصل کی وہ اس کو دوسروں کے لئے بھی نمونے کے طور پر پیش کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ معمولی قابلیت اور اچھی صحت کا ہر لڑکا اور لڑکی وہی کچھ حاصل کر سکتا ہے جو اپنے باب سے تعلیم پا کر اس نے حاصل کیا ہے۔ جسے جو کچھ نقصان کیا جاتا ہے وہ اس کی قابلیتوں سے زیادہ بھی ہو تو جائز ہے۔ جس طالب علم سے کبھی مالا لیا طاق کام طلب نہ کیا جائے وہ کبھی اپنی قوتوں کو پوری طرح صرف نہیں کرتا۔ وہ ایک لمحہ کے لئے بھی اس کو تسلیم نہیں کرتا کہ اس تعلیم نے جس نے بقول خود اس کو اپنے معاصرین سے بے حد آگے کر دیا اس کی ذہنی ترقی اور جسمانی صحت پر کوئی مضر اثر کیا۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ جو عصبی بیماری اس کو ہوئی اور تیس برس کی عمر سے جس عصبی کمزوری میں وہ مبتلا رہا وہ عین کی ایسی زود کو شکی کا نتیجہ تھی۔ بہر حال اس کے دوستوں کی اس کی نسبت ہی رائے تھی۔ نہ ہی مل اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ زیادہ کام کرنے سے کچھ نقصان ہو سکتا ہے۔ سرگرم تھوڑی سی ہونے کے باوجود وہ اس امر میں متقدر رہتی تھا کہ اس بات سے انکار کرتا تھا کہ عضویاتی کیفیتوں کا ذہنی گوشوں پر کچھ زیادہ اثر ہوتا ہے۔ اس کا صرف یہی اعتقاد نہیں تھا کہ صحت کو نقصان پہنچائے بغیر ذہنی ترقی کی رفتار کو تیز کر سکتے ہیں اس کے ساتھ اس کا یہ بھی خیال تھا کہ افراد کے جوہر طبع میں کوئی زیادہ فرق نہیں ہوتا نوع انسان کی نسبت اس کی امیدوں کی بنیاد یہی اعتقاد تھا کہ سیرت کے تمام صفات تعلیم اور معاشرتی حالات کا نتیجہ ہوتے ہیں اور تمام انسانوں میں تعلیم اور معاشرتی اصلاح سے ایک خاص سمت میں لامحدود تغیر ہو سکتا ہے۔ اس امر میں وہ پلوئیس کی تعلیم پر متواتر زور دیتا ہے جس کے جیمز مل اور فٹسم ہایت سرگرم پیرو تھے۔ اس قسم کی شدید ابتدائی تعلیم جسے جسمانی تقاضوں کے علاوہ ایک غفل بھی واقع ہوتا ہے کہ تاثر اور تخیل کو دبا کر فقط عقل ترقی کرتی ہے خالص عقلی تعلیم کی وجہ سے غریب ارادی کیفیات ایسی اور تخیلات اس کی طبیعت میں نشو و نما

نہ پاسکے۔ بڑھاپے میں اپنے سوانح حیات لکھتے ہوئے وہ اس طریقے کو نمونے کے طور پر پیش کرتا ہے جس سے اس کی اپنی تعلیم ہوئی تھی لیکن غلام شائبہ میں وہ اس کے تقاض کو محسوس کرتا تھا۔ کیرولین فوکس نے اپنے روزنامے میں سسٹلمہ میں اسٹوارٹ مل سے ایک گفتگو کا ذکر کیا ہے جس میں وہ صاف طور پر کہتا ہے کہ میں اس امر کی سفارش کرتے ہوئے تامل کرتا ہوں کہ تمام بچوں کو کم عمری میں بہت زیادہ دماغی محنت کرائی جائے کیونکہ اس سے بچپن کی شوخی کے فنا ہو جانے کا احتمال ہوتا ہے اور کچھ کرنے کی بجائے زیادہ سوچنے کی عادت ہو جاتی ہے۔ وہ اپنی نسبت کہتا ہے میں کبھی سچہ نہیں تھا میں نے کبھی کرکٹ نہیں کھیلی۔ یہ زیادہ مناسب ہے کہ فطرت کو اپنے راستے پر چلنے دیا جائے۔

دوسرے لوگوں کے بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ مل نے اپنے سوانح حیات میں اور امور میں بھی غلطیاں کی ہیں ان میں ایک بات اس کے بچپن کے مذہبی خیالات کے بارے میں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مجھے کوئی مذہبی تعلیم نہیں دی گئی کیونکہ میرا باپ ایک عرصے سے تمام مذہبی اعتقادات کو ترک کر چکا تھا۔ بین ( Bain ) حیات جیمز مل اس کے خاندان کے بہت سے اراکین کی یادداشت کی بنا پر یہ لکھا ہے کہ اپنے باپ کے مذہبی خیالات کی تبدیلی کی نسبت اسٹوارٹ مل کو حفاظے نے دہونکا دیا ہے۔ کیونکہ اس کے بچپن میں اس کا باپ ابھی گرجے جایا کرتا تھا اور بیٹے کو ساتھ لے جاتا تھا۔ اس نے خاندان کے لوگ اس کے بعد بھی برابر گرجے کو جایا کرتے تھے۔ اسٹوارٹ مل کے بچپن کی بعض باتیں بیان کی گئی ہیں

جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بچپن میں شوق سے انجیل پڑھتا تھا۔ لیکن اس کے باپ نے بہت جلدی اس سے مذہبی بحث شروع کر دی۔ اس نے بیٹے کو یہ تعلیم دی کہ مذہبی تعظیم کے خیال سے اپنے سلسلہ فکر کو کبھی نہیں روکنا چاہئے اور کبھی کسی مسئلے کو بوجھ نہیں چھوڑنا چاہئے۔ جب تک کہ تجربے سے یہ معلوم نہ ہو جائے کہ یہ حل ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اس نے ایک ایسی مشکل کو پیش کی کہ ذہن نشین کر لیا جو اس کے نزدیک لامتناہی اور جو نہ صرف راسخ الاعتقاد میں بلکہ ایک رحیم و عادل و مطلق پر ایمان لانے میں بھی حائل تھی وہ کہتا تھا کہ اگر ایسا خدا ہوتا تو دنیا میں اتنا نقص اور شر نہ ہوتا۔ بٹر کی (Analogy) (تمثیل) سے جیمز مل نے ایک خالص سلبی نقطہ نظر اختیار کر لیا جس پر وہ اپنی سخت عمر کے زمانے میں بھی قائم رہا۔ فقط یہی ایک واحد مثال نہیں ہے جس میں اعتذار نے بالکل اٹھا اڑا کیا۔ بٹر کی کتاب کے معاملے میں یہ اثر اس کی گہرائی اور منطقی عدم تناقص سے پیدا ہوا اسٹوارٹ مل کو اوائل عمری میں جس سمت فکر میں ڈال دیا گیا تھا اپنی بعد کی زندگی میں بھی مذہب کی نسبت اس کے خیالات اسی سے متغیر ہوئے اگرچہ ایک رو حافی نقطہ انقلاب کے بعد اس نے مذہب کی نسبت ایک زیادہ ایجابی نظریہ اختیار کر لیا۔ قطعہ مذہب پر اس کی جو تحریریں اس کی وفات کے بعد شائع ہوئی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ابھی تک باب کی گفتگوں کا اثر بیٹے پر ہے۔

جون اسٹوارٹ مل نے اوائل عمر میں ایک سال جنوبی فرانس میں بنٹنم کے بھائی کے ساتھ گزارا جس کی وہاں کچھ جائداد تھی۔ اس کا خیال تھا کہ اس نے جو وقت وہاں صرف کیا اس کا اس کی طبیعت پر بہت دیر پا اثر ہوا فرانس میں ادبیات اور سیاسیات سے اس کو گہری دلچسپی پیدا ہو گئی اور یہ دلچسپی آخر عمر تک باقی رہی۔ بعد ازاں اپنی ترقی کے ایک اہم دور میں وہ فرانسیسی موزوں سے بہت متاثر ہوا اس کا خیال تھا کہ فرانسیسیوں میں گرم جوشی اور تجدید کی ایک ایسی قابلیت ہے جو اس کے اپنے ہموکھوں میں مفقود ہے۔ مگر وہ ایسے کہ اس نے قانون کا مطالعہ شروع کیا اور بنٹنم کی تصانیف میں نہ ہلک چو گیا ان

تصانیف میں اس کو ایک ایسا خیال ہاتھ لگا جو اس کے افکار و سماجی میں  
اتحاد پیدا کر سکتا تھا۔ بتتعم کے اصول افادیت کو پوری طرح سمجھ جانے  
کے بعد اس نے عموماً کہا کہ امیری کا یا پلٹ گئی ہے۔ اس کی نسبت وہ اپنے  
سوانح حیات میں لکھتا ہے۔ ”دو اس اصول نے میرے خیالات میں ایک  
وحدت پیدا کر دی اب میں ایک فلسفہ اور بہترین معنوں میں ایک مذہب رکھنا تھا  
جس کی تخلیق اور تبلیغ میری زندگی کا مقصد بن گیا۔ اس تعلیم سے نوع انسان  
کی اصلاحات کا ایک عظیم الشان خاکا میرے سامنے آ گیا۔ بتتعم نے جو عالم اصلاح  
میرے سامنے پیش کیا اس سے میری زندگی مستحیر ہو گئی اور میری تمام دوس  
نے ایک معین صورت اختیار کر لی۔“

مل بڑے ذوق و شوق سے لو جوانوں کے اس زمرے میں شامل  
ہو گیا جو بتتعم اور جیمز مل کے فلسفیانہ اور سیاسی اصولوں کو ترقی دیتے ہیں کوئی  
تھے۔ ہارٹلے کی نفسیات، مائٹس کی معاشیات اور بتتعم کی اخلاقیات ان کے  
کام کی اساس تھی۔ وینسٹر ریو جس میں اسٹوارٹ مل کی ابتدائی بڑی تصانیف  
شائع ہوئیں ان کا محقق تھا اور آزادی بیان اور توسیع حق رائے دہی کے  
لئے کوشش کرنا ان کا خاص مقصد تھا ان کو یقین تھا کہ جب علم کی روشنی عام طور  
پر پھیل جائیگی تو معاشرتی مسائل حل ہو جائیں گے۔ وہ ایک ایسے زمانے کے  
منتظر تھے جب کہ کام کرنے والی جماعتیں صرف نفس سے آبادی میں غیر ضروری  
اضافہ کرنا بند کر دیں جس کو وہ قلت مزدکی ایک بڑی وجہ سمجھتے تھے۔ حق رائے  
دہی کی توسیع سے معتد رطبوں کی قوت فنا ہو جائیگی۔ لوگوں کے خیالات بدل  
جائیں گے اور ہارٹلے کی نفسیات اسلاف کے مطابق خیالات کی تبدیلی سے ان  
کی سیریزیں بھی بدل جائیں گی۔

باد جو اس سرگرمی کے جس سے ان نصب العینوں اور مستقبل کی نسبت  
امیدوں کا اعلان کیا گیا مل کہتا ہے کہ بتتعم کے پیروں کی نسبت یہ غیر منصفانہ الزام  
کہ توہ محض سوچنے کی مشین ہیں، اس کی عمر کے اس دور میں خود اس کی نسبت  
کینقد صحیح تھا۔ اس کو انسان کی اصلاح کی نسبت یہ توقع نہیں تھی کہ وہ بے غرضانہ

عدل کی محبت سے ہو سکیگی۔ اس کا خیال تھا کہ علم اور عقل کی ترقی سے انسانوں کی خود غرضیاں ہی زیادہ متحول ہو جائیں گی۔ خود اس کی اپنی ذات میں بھی تمام فیصلے عقل ہی سے سرزد ہوتے تھے۔ وہ اپنی سوانح حیات میں لکھتا ہے کہ "زندگی کے اس دور میں مجھے کوئی نقصانات سے دلچسپی تھی اور ذوقِ تفکر مجھ پر غالب تھا تو یہ انسان سے ہمدردی یا فیاضی کو اس میں دخل نہیں تھا اگرچہ میرے اخلاقی معیار میں ان صفات کو بھی مناسب مقام حاصل تھا۔ میرے تفکرات فیصلہ یعنی شرف کے خیال سے بھی متعین نہیں ہوتے تھے اپنے تخیل میں میں اس قسم کی چیز سے بہت اثر پذیر تھا اس کی فطری غذا یعنی میری شاعرانہ تربیت رکھتی تھی اور اس کی مخالفت تھی یعنی مستدل اور تحلیل کا مجھ پر غلبہ تھا۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ میرے باپ کی تعلیم میں نائنز ایک کم عیار شخص تھے یہ سٹوارٹ مل کی تعلیم و تربیت کی وجہ سے اٹھارویں صدی کی عقلیت نے انیسویں صدی میں اپنا نقش اور گہرا کر دیا اور تاثری خطابت اور تعصبات کے خلاف اپنی پیکار جاری رکھی۔"

بیس برس کی عمر میں مل کے اندر ایک عقلی تغیر واقع ہوا جس کی وجہ سے اس کے نظریہ حیات میں بہت تبدیلی ہوئی۔ اس کی عقلی زندگی کی تعمیر جس بنیاد پر قائم ہوئی تھی وہ یک بیک سرک گئی۔ وہ افسردہ اور دلگیر ہو گیا اور اسے آپ سے یہ سوال کرنے لگا کہ عقلی اور سیاسی ترقی سے جو کچھ توقع ہے وہ اگر پوری بھی ہو جائے تو کیا مجھ کو اس سے حقیقی مسرت اور سعادت حاصل ہوگی۔ اس سوال کا جواب اس کی طبیعت نے نفی میں دیا۔ اس سے اس پر اداسی طاری ہو گئی اور زندگی بوجھ معلوم ہونے لگی وہ اپنا روز کا کام کاج محض مشین کی طرح کرتا رہا لیکن وہ محسوس کرتا تھا کہ روحانی زندگی کا چشمہ اس کے اندر خشک ہو گیا ہے۔ تحلیل کی عادت کی وجہ سے اس کے لئے ہر شے کی شکستگی اور ذوقِ غائب ہو گئی۔ یہ میسج ہے کہ جس نئیات کی اس نے تعلیم حاصل کی تھی وہ اس امر کو تسلیم کرتی تھی کہ انکار کی ترقی سے تاثرات میں بھی تغیر واقع ہوتا ہے لیکن اس نے یہ اندازہ نہیں کیا تھا کہ عمیق اور قوی تاثرات اس طریقے سے ایسی حالت میں

پیدا ہو سکتے اور محفوظ رہ سکتے ہیں جب کہ غیر ارادی تجربات اور تازہ دنیا واسطہ  
اثرات سے ان کو متوازن غذا ملتی رہے۔ بوجہ جیات میں اپنا جہاز ڈالتے ہوئے  
اس نے دیکھا کہ جہاز کا کیل کا تناسب درست ہے اور تو اور بھی موجود ہے لیکن  
باد بان نہیں۔ یہ قدرتی بات تھی کہ بچپن میں طبیعت پر اس قدر بار ڈالنے  
کے بعد اس میں رد عمل واقع ہو نہ سکا اس لئے کہ اس کی عقلی ترقی بالکل یک  
طرفہ ہوئی تھی۔ لیکن ہیں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ رد عمل اٹھارویں صدی کے  
تمام سیلان فکر کے خلاف تھا اور ایسے نوجوان کی حالت میں یہ بالکل ناگزیر تھا  
جس نے اپنے سے پہلی پشت کے خیالات میں تعلیم پائی تھی اور اب وہ بھی پوچھ  
خیالات سے دو چار ہوا تھا۔ غیر اس کے کہ وہ ان میں پوری طرح داخل ہو۔  
اس تغیر میں سے نئے تجربات نئے خیالات اور نئے انسانی تعلقات کی  
مدد سے گزر گیا۔ وہ کسی سوانح عمری کی ایک عبارت سے بے حد متاثر ہوا اور  
اس پر شکست ہوا کہ تاثر کا سرچشمہ اس کے اندر چمک اٹھا۔ اب میری بایوسی  
رفع ہو گئی اور میں نے محسوس کیا کہ میں محض ایک کُندہ یا پتھر نہیں ہوں۔ اس سے  
اس کے اندر تازہ ہمت پیدا ہو گئی اس نے بڑے اہٹاک سے شعور کا مطالعہ شروع  
کیا جس میں سے درہنہ درہنہ اس پر خاص اثر تھا۔ اس نے محسوس کیا کہ شعر سے  
جو روحانی غذا حاصل ہوتی ہے وہ انسان کے لئے کس قدر ضروری ہے۔ اس  
سے پہلے جہنم کی طرح اس کو بھی کھٹکا لگا ہوا تھا کہ شاعری خلط خیالات کی تعلیم  
دیتی ہے۔ اس کو اب معلوم ہوا کہ زندگی کے غیر شعوری اور غیر ارادی عناصر  
بھی خاص اہمیت رکھتے ہیں اور انسان کے لئے یہ قدر ضروری ہے کہ وہ اپنی  
سعادت کو خایت جیات نہ بنائے بلکہ کوئی اور عمل مقصد پیش نظر رکھے۔  
اس مقصد کی سعی حصول میں مسرت خود بخود حاصل ہو جائیگی۔ وہ وہی لوگ  
حقیقی معنی میں خوش ہیں جنہوں نے اپنی خوشی کو اپنا نصب العین نہیں بنایا جب  
کوئی شخص اپنے آپ سے سوال کرتے لگتا ہے کہ مجھے خوشی حاصل ہے یا نہیں  
تو اس کی خوشی غائب ہو جاتی ہے۔ یہ شاعری کے علاوہ اس نے فرانسیسی مورخوں  
کا بھی مطالعہ شروع کیا

(Guizot, Michelet, Tocqueville)

اس نے ان مصنفوں سے یہ سیکھا کہ ادارات و قوانین نظری قوانین کے مطابق پیدا ہوتے ہیں اور وہ جماعت کے مدارج ترقی کے مطابق ہوتے ہیں اور ان کی حوصلی کو اس درجہ کے حوالے سے جانچنا چاہئے۔ علاوہ ازیں ان مورخوں سے اس کو اس حقیقت کا بھی پتہ چلا کہ سمیت ترقی کو ارادی مداخلت سے بہت کم بدل سکتے ہیں۔ سمیت اور سیمونی مصنفین سے وہ خاص طور پر متاثر ہوا۔ ان سے اس نے تنقیدی اور تنظیمی دونوں میں فرق کرنا سیکھا۔ کارلائل کی تعریف کو بھی اس نے ایک عظیم شخصیت کی شاعری کے طور پر محسوس کیا۔ اسے اب معلوم ہوا کہ انسانی تعلقات کو خالص استخراجی طریقے سے اخذ نہیں کر سکتے جیسا کہ اپنے والد اور بنفتم کی مطابقت میں اب تک اس کا خیال تھا اور سب سے زیادہ اہمیت خارجی اثرات کو حاصل نہیں ہے۔ اب وہ تجربے کے حقوق کو پوری طرح تسلیم کرنے پر آمادہ ہو گیا۔ جو ایک تجربی فلسفی کے لئے مناسب طریقہ تھا۔ اس تبصرے سے اس کے مذہبی خیالات پر بھی اثر پڑا۔ لیکن اس کی نسبت اس نے اپنے سوانح حیات میں اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا کہ اب اس کو ایک فرد کی باطنی ترقی کی اہمیت کا احساس ہو گیا اس کی بعد وفات شائع شدہ کتابوں میں جو مذہبی خیالات ملتے ہیں ان کی تائیس اسی زمانہ میں ہوئی جیسا کہ ہم بعد میں ثابت کر چکے۔ بنفتم کے پیروں کے نزدیک وہ خارجی ہو گیا لیکن بعض دوسرے حلقوں میں اس کی نسبت یہ خیال کیا گیا کہ متلاش حقیقت میں اس نے فرقہ وارانہ اصول کو ترک کر دیا ہے۔ کیرولین فوس لے ایک گفتگو کا ذکر کیا ہے جس میں مل کے دوست جون اسٹرننگ نے اس کی نسبت کہا کہ اس نے ایک زبردست فرقہ کی مسلم قیادت کو ترک کر دیا تاکہ پناہ صداقت میں معمولی سپاہی بن جائے اسٹرننگ کو امید تھی کہ مل کی کتابوں سے احساس احترام کو وہ مقام حاصل ہو جائیگا جو اکثر لوگوں نے اس کو نہیں دیا تھا۔ لیکن مل کی باطنی زندگی کا ایسا جو جذبے اور ترک خودی سے شروع ہوا اور جس نے تاریخی نظر اور مذہبی احساس سے ترقی پائی، اس صورت سے ملاقات میں اس کی تکمیل ہوئی جس سے بعد میں اس نے شادی کر لی اور جس کی طرف وہ اپنی ذہنی ترقی میں اثر غالب کو منسوب کرتا تھا۔ وہ اس کو کسی نوع برتر



کی ہستی خیال کرتا تھا۔ اس بیگم کی تعریف میں اس کی مبالغہ آمیز قصیدہ خوانی اس کے دوستوں کے لئے ایک معجزہ تھی اور اس کے سوا کچھ کوڑھنے والے کے لئے اب بھی ایک معجزہ ہے کیونکہ وہ اپنے تمام افکار و اعمال کو اس کی طرف منسوب کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اس کا انداز بھی بڑی نقا جیسا کہ اکثر ہوتا ہے، عشق نے اس کی آنکھیں بند کر دیں اور گہری شخصی صفات کے لئے کھول دیں اور اس طرح سے جو تاثر پیدا ہوا وہ شخصے محرک تک محدود نہیں رہا۔ لہذا کوئی تعجب کی بات نہیں کہ اس کے اعزاء احباب کو اس بیگم کی ذات میں کوئی غیر معمولی بات نظر نہیں آتی تھی جس کو مل نہایت اعلیٰ درجہ کی نابالغ سمجھتا تھا۔ مل کا ایک بھائی جو اس کو اچھی طرح جانتا تھا اس کی نسبت کہا کرتا تھا کہ وہ ایک قابل اور اعلیٰ درجے کی عورت ہے لیکن ایسی نہیں جیسی کہ جون اسے سمجھتا ہے۔ مل جہاں بالتحقیق بیان کرتا ہے کہ وہ کن چیزوں کے لئے اس کا منت کش ہے وہاں وہ اس کو صاف طور پر کہتا ہے کہ اس کی جامع علمی تضائیف پر اس کی بیوی کا کوئی اثر نہیں مثلاً منطق اور علم المعیشت کا خاص نظری حصہ۔ لیکن وہ اس کا سہرت کے بارے میں یہ بیان کرتا ہے کہ وہ مستقبل کی نسبت بڑی بلند امیدیں رکھتی تھی اور اس کی نظر میں کائنات بلند نصب العینوں پر بھی روشنی تھی لیکن اس کے باوجود حقیقی واقعات کا بھی اس کو یو را احساس تھا اور دوسروں میں اس احساس کے پیدا کرنے کی اس میں غیر معمولی قابلیت تھی۔ مل کہتا ہے کہ اس میں یہ قابلیت تھی کہ مختلف زوایائے نگاہ اور ان کے باہمی تعلق کو اچھی طرح سمجھ سکے۔ اصل بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ مل کو اس عورت میں وہ کچھ مل گیا جو اب تک اس کی زندگی میں ناپید تھا اور جس کے لئے اس کی تعلیم نے اس کو اثر پذیر بھی نہیں بنا یا تھا۔ جس طرح کونٹ کو اپنی بیٹرس (بیلے) مل گئی تھی اسی طرح اس کو بھی مل گئی۔

مل نے عملی زندگی میں بہت جلد قدم رکھا۔ سترہ برس کی عمر میں اس نے ویسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت کر لی جس میں رفتہ رفتہ وہ اس اعلیٰ عہدے پر پہنچ گیا جس پر کہ اس کا باپ متکثر رہ چکا تھا۔ وہ کچھ عرصہ محکمہ تعلیم کا صدر رہا۔

اس کے بعد وہ ہندوستانی حکمران روسا اور دہلی خارجیہ سے برٹش انڈین حکومت کی طرف سے مرسلت کا کام کرتا رہا اور رفتہ رفتہ ہندوستانی مرسلت کا صدر ناظر ہونے کی حیثیت سے وہ تمام حکومت کا منتظم اعلیٰ ہو گیا جس خوبی سے اس نے یہ فرائض انجام دئے اس کو ارباب حل و عقد نے تسلیم کیا اور ایسٹ انڈیا کمپنی کے اشغال پر اس کو نئی کونسل میں ایک عہدہ پیش کیا گیا جس کو اس نے اپنی صحت کے خیال سے قبول نہ کیا۔ وہ اپنی فرصت کے اوقات مطالعہ میں صرف کرتا تھا۔ نوجوانی کے ایام میں وہ ایک اچھن مباحثہ کا سرگرم رکن تھا جس میں ہتھم کے پیروں اور دوسرے خیالات کے لوگوں کے درمیان بڑی گرم بحثیں ہوتی تھیں جن میں سے بعض ٹوری وکیل تھے اور بعض کو لبرج کے پیرو۔ پہلے ہی اس کی تصنیف مجلوں اور صحیفوں تک محدود تھی۔ اس کے نہایت اہم مضامین "Dissertations and Discussions"

(مقالات و مباحث) کے عنوان سے کئی جلدوں میں شائع ہوئے ہیں۔ ایک فلسفیانہ مباحثہ پر اس کے خیالات مستحکم ہو گئے تھے۔ بعد کے سالوں میں اس پر کونٹ اور کارلائل کا اثر خاص طور پر قابل لحاظ ہے۔ ان مضامین سے مل کی طبیعت کے غیر معمولی توازن اور ہمہ گیری کا ثبوت ملتا ہے جب اس کی راست اندیشی کی ابتدائی تعلیم پر گہرے تجربات زندگی کا اضافہ ہو گیا تو وہ بہت سی مختلف چیزوں سے دلچسپی پیدا کر سکا اور بہت سے مسائل پر روشنی ڈال سکا۔

اٹھارویں صدی کے تفکر خصوصاً ہتھم اور جیمز مل کے پیدا کردہ خیالات کے خلاف رد عمل کا اثر بہت مل کے عام فلسفیانہ نقطہ نظر کے اس کے معاشرتی ادبی اور مذہبی خیالات پر زیادہ ہوا۔ کیرولین فوکس کے روزناموں سے معلوم ہوتا ہے کہ مل ان نمایاں لوگوں کے حلقے کا ایک رکن تھا جو فالتھم میں ایک طباع کو پیکر خانہ ان کے ہاں اکثر آتے جاتے تھے۔ مل کے ایک مددگار بھائی کی تیمارداری کے لئے کورنوال گیا تھا۔ ان روزناموں میں اس کے جو بیانات اور گفتگوں درج ہیں ان سے گہرے ذاتی تاثر کا ثبوت ملتا ہے اور پتہ

چلتا ہے کہ وہ زندگی اور اس کے فرائض کو کس قدر اہم سمجھتا تھا۔ اس کی گفتگو کارلائل کے اندازہ کی معلوم ہوتی تھی اور اس زمانہ میں جو لوگ اس سے ملتے تھے ان کے لئے یہ سمجھنا دشوار تھا کہ ان کے سامنے اس صدی کا آئینہ انقلاب پسند شخص ہے جب اس کی کتاب 'آزادی' (Liberty) شائع ہوئی تو کیمبرلینجی فوکس کو جس نے مل کی گفتگو سے استفادہ لطف اٹھایا تھا نہایت ناگوار معلوم ہوئی۔ مل کو اس فلسفہ و شخصیت میں جس کو اس نے اختیار کر لیا تھا اور علم و حیات کی نسبت عقلی زاویہ نگاہ میں کوئی تناقض معلوم نہیں ہوتا تھا مل نے ایک نہایت اہم خدمت یہ انجام دی کہ فلسفہ و شخصیت کو اس روحانیت اور خوف عقلیت سے رہائی دلائی جس کے ساتھ کارلائل نے اس کو وابستہ کر دیا تھا۔

مل کے نزدیک باطنی زندگی کی گہرائی اور وجد و ذوق ثبوت و استدلال کی ان ٹھک گوشتی کے مٹا دی نہیں۔ اس تغیر کے بعد جس کی طرف ہم اوپر اشارہ کر چکے ہیں مل کو یہ معلوم ہو گیا تھا کہ انسان تفکر سے خائف ہوئے اور اس کی تحقیر کے بغیر عظیم الشان نظریہ حیات رکھ سکتا ہے۔ یہ بات کارلائل کی کبھی سمجھ میں نہیں آئی۔ ایک مرتبہ اس نے مل کی نسبت کہا "اس بیچارے پر رحم آتا ہے اس کو بتخصیص سے نکلنے کی کوشش کرنی پڑی اور جن جذبات اور تنکا الیف کو اس نے محسوس کیا وہ اس کو ایسے افکار کی طرف لے گئیں جو کبھی منہمک کے دماغ میں نہ آتے تھے۔ لیکن وہ ابھی تک استدلال پر فریقہ ہے۔ اگر مل ہشت میں پہنچ جائے تو اس کی نسبت ثبوت ہیا کئے بغیر اس کو کبھی تسلی نہ ہو۔ میرا تو یہ حال ہے کہ میں کسی مقام کے کل یروں کی نسبت دروہری میں نہیں پڑتا میں اس کی نسبت چٹا نہیں جانتا کہ کسی جگہ کا کام فرشتوں کے ذریعے سے ہوتا ہے یا کسی صنعتی جماعت کے ذریعے سے۔"

(Memories of old friends from the journals of Caroline Fox vol. i P. 309)

کارلائل نے اس فرق کو جو اس کے اور کارلائل کے مابین تھا طریقہ اندازہ میں نہایت دلنشین طریقے سے بیان کر دیا ہے۔ ہمارا تو یہ خیال ہے کہ اگر حقیقت رو مانیوں کے لئے مخصوص نہیں تو زندگی کی ساخت اور اس کے عملی احلاق کی نسبت بصیرت پیدا کرنا وہاں پر

پہنچنے کے لئے ایک ضروری تیاری ہے اس کے علاوہ یہ بھی فرض کر سکتے ہیں کہ دیگر خواہشات کی طرح عقلی قوتوں کی تسکین بھی جنت میں ہوگی۔ کارلائل نے مل کے خلاف جو اعتراض کیا ہے وہ مسترد کے خلاف بھی ہو سکتا ہے جو آخرت میں بھی اپنا وقت اسی طرح بسر کرنا چاہتا تھا جس طرح کہ اس نے دنیا میں کیا تھا۔ یعنی امتحان و تحقیق میں۔

مل تجربیت اور تفکر کے نظری مباحث کو جو اس زمانے کی ایک امتیازی خصوصیت تھے عملاً نہایت اہم سمجھتا تھا۔ اخلاقی نظری اور معاشرتی غصوں میں غلط خیالات اور میلانات کا کبھی ازالہ نہیں ہو سکتا اگر اس دعوے کو صحیح تسلیم کر لیا جائے کہ صدائیں بلا واسطہ وجدان اور بے تجربہ و مشاہدہ تفکر سے حاصل ہو سکتی ہیں اس قسم کے دعوے سے ہر خیال آب ہی انا ہو جاتا ہے۔ تمام گہرے تفصیلات کے تحفظ کے لئے اس سے بہتر کوئی طریقہ ایجاد نہیں ہوا۔ اس کی مخالفت میں مل کا یہ دعویٰ ہے کہ تمام علم تجربے سے حاصل ہوتا ہے اور تمام عقلی اور اخلاقی صفات کی توجیہ کو تلازم تصورات کے قوانین میں تلاش کرنا چاہئے اس طرح سے بے انتہا حل طلب مسائل پیدا ہو جاتے ہیں لیکن وجدانی فلسفے سے جو اٹھارویں صدی کے خلاف انیسویں صدی کا رد عمل ہے، کاہلی پیدا ہوتی ہے اور ہر قسم کے استدلال اور قدامت پرستی کو پناہ دیتی ہے بلکہ دونوں خاص فلسفہ لغائیف یعنی (System of Logie)

اور (Examination of Sir William Hamilton's Philosophy)

میں ہی انداز خیال پایا جاتا ہے۔ وہ پہلا منطقی ہے جس نے ایک منظم نظریہ انتقادی پیش کیا اور تجربی اسالیب کی تنظیم کی جس طرح کہ انتحرافی استدلال کے اسالیب کو سب سے پہلے ارسطو نے منظم کیا۔ ارسطو کے عقلی اجداد یونانی فلاسفہ اور رومن فسطائی تھے اور اس نے اپنی منطق کی تعمیر ان گروم مباحث کی بنیاد پر قائم کی جو اثینا میں خاص طور پر ارسطو کے پیروں میں بہت عام تھے۔ اسٹوارٹ مل نے گزشتہ تین صدیوں کی جدید فطری سائنس کی تاریخ کی بنا پر اور ان طریقوں کی تحلیل پر جو اس کی انویسٹیشن میں استعمال کئے گئے تھے، نظریہ انتقادی قائم کیا۔ اس کی تصنیف تجربیت کی بحیثیت نظریہ علم نہایت جامع تشریح ہے جس طرح کہ اس کے باب کی تصنیف (Analysis) نقیسات میں تجربیت

کا نہایت جامع اطلاق ہے بل کی تمام منطق میں اس کے باپ کی نفسیات کا مضر اثر پایا جاتا ہے۔ اس نظر پر نفسیات کو اس نے بعد ازاں ترک کر دیا اور اس کو تسلیم نہیں کیا کہ اس جدیدی کا اس کے نظریہ علم پر کیا اثر پڑا ہے اس تصویر کا ثبوت کچھ تو ان یادداشتوں میں ملتا ہے جو اس نے تحلیل کی تھی ایڈیشن پر لکھیں اور کچھ اس کے انتقاد فلسفہ پلٹن میں (۱۸۷۰ء) سچائی کا ایسا عائن تھا کہ وہ اپنے خلاف ہر اعتراض کا پورا پورا امتحان کرتا تھا اور دیکھتا کہ اس میں کتنا وزن ہے۔ اس طرح سے وہ ایسی صداقتوں سے بہشت بنا ہو گیا جو ابتدا میں اس کی سمجھ میں نہ آ سکتیں۔ ۱۸۳۳ء میں اس نے منطق کی تصنیف شروع کی اور ہم دیکھتے ہیں کہ آخر عمر میں پلٹن کے فلسفے پر اپنی کتاب کا آخری ایڈیشن شائع کرتے ہوئے بھی وہ ابھی تک اپنے خیالات میں رُو تو بدل کر رہا ہے جس کی وجہ یہ تھی کہ ان مسائل پر آفریں مسلسل غور کرتا رہا۔ اس نے ہیوم اور جیمز مل کے اس خیال سے آغاز کیا تھا کہ شعور الگ الگ عناصر کا ڈھیر یا ایک سلسلہ ہے جو خارجی طور پر قوانین تلازم سے ایک دوسرے سے وابستہ ہو گئے ہیں لیکن وہ آخر میں شعور کی وحدت اور اس کے ربط داخلی کو نفسیات کی اساس سمجھنے لگا۔ وہ اصل موحد جسے ہیوم نے بر طرف کر دیا تھا، بل کے نزدیک بنیادی تھوڑے یہ قدیم انگریزی اصول سے انحراف ہے جس کے نتائج اور اثرات کامل ہو چکی پوری طرح احساس نہیں ہوا۔

اس کی خالص فلسفیانہ تصانیف کے علاوہ جن میں اگست کوئٹ پر بھی اس کی ایک دلچسپ تصنیف داخل ہے بل نے اخلاقی معاشرتی اور سیاسی مسائل پر بہت سی اہم کتابیں لکھیں۔ ان میں ایک تصنیف اصول معیشت پر بھی ہے جس پر اس نے علم المعیشت پر بحیثیت عمرانیات کے ایک جزو کے بحث کی ہے اور پیدائش اور تقسیم کے اصولوں میں فرق کیا ہے اس تشریح کی وجہ سے اشتراکی نظامات میں جو صحیح باتیں ہیں اس نے تسلیم کر لیں۔ اب تک وہ اپنے باپ اور بیٹھم کے نقش قدم پر چلتے ہوئے وہ غالب طبقوں کے خلاف شخصی آزادی کی حمایت کرتا رہا تھا۔ اب اس کو معلوم ہوا کہ سیاسی آزادی کے مسئلہ کی تہ میں ایک اور اہم تر مسئلہ ہے

یعنی مسئلہ معاشرت۔ سلیس سیمپنوں نے اس مسئلے کی اہمیت کی نسبت اس کی آنکھیں کھول دی تھیں۔ شخصی آزادی کا احساس اس میں کبھی ناپید نہیں ہوا اس کا ثبوت اس کے 'Essay on Liberty' (آزادی پر مضمون) سے مل سکتا ہے۔ اپنی کتاب Utilitarianism میں وہ افادیت کی بحیثیت ایک اخلاقی اصول کے حمایت کرتا ہے اور 'Considerations on

Representative Government' میں اپنا نظریہ سیاست پیش کرتا ہے۔

1865-68ء تک مل مجلس عوام کارکن رہا جہاں پر اس نے وصاحت

بیان اور معلومات امور میں بہت شہرت حاصل کی اگرچہ وہ اکثر عوام ناپید تھا ویز کی حمایت کرتا رہا۔ گلیڈ اسٹون نے اپنے ایک خط میں مل کی مجلس زندگی کو مفصلہ ذیل الفاظ میں بیان کیا ہے "یو مل کے پارلیمنٹ میں داخل ہونے سے پہلے ہم سب اس کے علمی کمال سے واقف تھے۔

اس زندگی میں جو بات کم از کم مجھ پر اس کی نسبت خاص طور پر متکشف ہوئی وہ اس کی اخلاقی عظمت تھی۔ مجھے یاد ہے کہ میں اس کو بے تکلفی سے عقلیت کا ولی کہا کرتا تھا تمام محرکات ہیجانات اور فیشن جن کا انکار

لوگ پارلیمنٹ میں اپنی انانیت کی وجہ سے ہوتے ہیں ان میں سے

کسی کا اس پر کوئی اثر نہیں تھا۔ اس بارے میں اس کا عمل اور اس کا

قول ایک وعظ کی طرح معلوم ہوتا تھا۔ فلسفی ہونے کے باوجود وہ

محض خیالی باتیں نہیں کرتا تھا۔ ایک خلوت گزیر آدمی کی رفیع آزادی

کے ساتھ ساتھ سیاست کا عملی احساس اس میں موجود تھا۔ مجھے اس کے

بیان کہنے کی ضرورت نہیں کہ میں مجلس عوام کی خاطر اس کی آبدینوش

ہوا اور اس کی عدم موجودگی پر مجھے افسوس ہوا۔ ہم سب کے لئے اس

کی موجودگی ایک اثر رکھتی تھی۔ مجھے افسوس کے ساتھ اقرار کرنا پڑتا ہے

کہ خواہ وہ کسی فرستے یا کسی رائے کے ہوں ایسے لوگ انشاؤں کا معدوم

ہیں۔"

مل کا دوبارہ پارلیمنٹ کے لئے منتخب نہ ہو سکا کچھ تو اس کے

مذہبی خیالات کی وجہ سے تھاجس سے اس کے مخالف ناجائز فائدہ اٹھاتے تھے اور کچھ اس لئے کہ اس کے سیاسی خیالات اس کے منتخب کرنے والوں کے لئے بہت زیادہ انتہائی اور انقلابی تھے۔  
 جون اسٹوارٹ مل نے ۱۸۷۳ء کو انہوں میں وفات پائی اس کی ہشتی کا شمار انیسویں صدی کی نہایت شاندار ویا تدار اور شریف ہستیوں میں ہوتا ہے اس کو ہم زمانہ ماضی کے اکابر کے پہلو پہلو بھاٹکتے ہیں۔ اس کی زندگی جس کو اس نے خود سپرد قلم کیا ہے ہر محقق کے لئے سرچشمہ ہدایت ہے اور اس کی تصانیف سے فکر انسانی کے بعض نہایت اہم مسائل پر روشنی پڑتی ہے۔

## منطق استقرائی

مل کی خاص خوبی بحیثیت مفکر یہ ہے کہ اس کی قوت بحث ان تنگ ہے وہ بار بار ایک مسئلے کی طرف واپس آتا ہے اور اسکی اساس کا مطالعہ کرنے کے لئے اس کو ہر پہلو سے دیکھتا ہے۔ اس کے نظام منطق کی بنیاد اشاعتوں میں جن میں ان اعتراضات کے جواب پائے جاتے ہیں جو اس کے نظریات کے خلاف کئے گئے اس کا بیان رکالے کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ جس طرح کہ ایک اچھا مکالمہ نویں تمام مشکلیں کے نقاط نظر کو نہایت وضاحت سے پیش کرتا ہے اسی طرح مل کی بھی یہی کوشش معلوم ہوتی ہے کہ اپنے مخالفین کے اعتراضات اور خیالات میں پورا وزن ڈالا جائے یہاں تک کہ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ وہ ان کو مخالف نہیں بلکہ معاون سمجھتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ دوسروں کے نقاط نظر کو کما حقہ نہیں سمجھ سکتا۔ یہ کوتاہی اس کی تمام تحقیقات میں اس کی شخصیت اور اس کی تاریخی حیثیت کی وجہ سے پائی جاتی ہے تنقید

تحقیق سے یہ کوتاہی ادھی واضح ہو جاتی ہے کیونکہ اس کے نظریہ علم کی نفسیاتی  
اساس اس کے محسوس کے بغیر آہستہ آہستہ سبکتی گئی۔ جو شخص اس پر تنقیدی  
نظر ڈالنے لگے اس کو یہ یاد رکھنا چاہئے کہ اس حقیقت کا متلاشی تھا اس کے  
فلسفیانہ کمال کا اندازہ محض اس سوال کے جواب سے نہیں ہو سکتا کہ وہ تجربہ  
کو ہیوم سے بھی زیادہ مطلق ضرورت میں ڈھال سکا یا نہیں۔

اس تجربی منطق کو کچھ تو فکر خالص کی منطق کے مقابلہ میں پیش کرنا ہے  
اور کچھ اس کی توسیع کے طور پر۔ فکر خالص سے ہمارے علم میں اضافہ نہیں  
ہو سکتا وہ فقط یہی بتا سکتا ہے کہ ہمارا فکر تناقض سے بری ہے یا نہیں۔  
نئے حقائق فقط مشاہدے اور تجربے سے حاصل ہو سکتے ہیں پھر یہ سوال  
بیدا ہوتا ہے کہ مشاہدے سے حاصل کردہ نئے حقائق کا ہم کیا ثبوت  
پیش کر سکتے ہیں۔ اس نسبت انکشاف کے ثبوت پر زیادہ زور دیتا ہے  
اس کی خاص کو غش یہ ہے کہ حثیت حقائق میں داخل کرنے سے پہلے  
تمام قضایا کو اچھی طرح پرکھ لیا جائے۔ اس کو اس سے مطلب نہیں کہ قضایا  
کس طرح پیدا ہوتے ہیں منطق کا کام صرف شہادت ہے۔ کارلائل کی طرح  
اس کے لئے بھی فلسفے کی عملی قیمت رسم و عادت سے اس کی پیکار ہے۔ روایت  
سے حاصل شدہ خیالات اور غیر ارادی امتلاف تصورات سے پیدا شدہ آراء  
کو اس لئے جانچنے اور پرکھنے کی ضرورت ہے کہ جو تعصبات مانع ترقی ہو  
ان کو خارج کر دیا جائے۔ نوع انسان کی ترقی کی نسبت اس کی بڑی بڑی  
امیدیں اسی پر مبنی تھیں کہ تمام خیالات کو تجربے کی کسوٹی پر پرکھا جائے۔  
اس کے نزدیک علاوہ ان حالتوں کے جن میں کوئی عام تصدیق نہ  
یا اقتدار سے قائم ہوتی ہے مثلاً دینیاتی اور قانونی تصدیقات تصدیق  
جزئی مشاہدات کے سلسلے کا مجموعہ ہوتی ہے اسی لئے انتقرائی منطق،  
جسمیں ہم جزئی مشاہدات سے کلی قضایا کی طرف عبور کرتے ہیں استخراجی  
منطق پر مقدم ہے جو کلی قضایا سے شروع کرتی ہے۔ فکر خالص کے لئے  
تجربہ ہمیشہ مقدم ہوتا ہے مثلاً اگر میں یوں استدلال کروں:-



تمام انسان فانی ہیں

ڈیوک آف ونگٹن ایک انسان ہے

ڈیوک آف ونگٹن فانی ہے

اس لئے تو یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ اگر تمام انسانوں کے فنا پذیر ہونے کی نسبت میرا مقصد نہ کبریٰ صحیح اور جائز ہے تو مجھے یقین ہونا چاہئے کہ ڈیوک آف ونگٹن بھی مر جائے گا۔ بل کہتا ہے کہ اس قیاس میں میں حقیقت تمام انسانوں کی موت سے ونگٹن کی موت کا نتیجہ اخذ نہیں کرتا بلکہ کثیر افراد کی موت کے تجربے سے اس مخصوص انسان کی موت کو اخذ کرتا ہوں۔ اگر مجھے حقیقت یہ معلوم ہے کہ تمام انسان فانی ہیں تو ونگٹن کی موت سے نتیجے کا اخذ کرنا میرے لئے تحصیل حاصل ہے کیونکہ تمام انسانوں کی فنا میں ونگٹن کی فنا پہلے ہی سے داخل ہو گئی۔ میرا استدلال حقیقت مفصلہ ذیل ہے۔

زید مر گیا عمر گیا بکر مر گیا وغیرہ وغیرہ اس لئے ڈیوک آف ونگٹن بھی مر جائیگا۔ ہر قیاس جس میں مقدمہ کبریٰ سند یا اقتدار سے قائم نہیں کیا گیا حقیقت جزئیات کے جزئیات سے انتاج پر مبنی ہے۔ یہ کمال استدلال ہے جو استقر اور استخراج دونوں کی بناء پر پہلے استقر ہے اور اس کے بعد استخراج۔ اس علم کا آغاز یہ ہے کہ میرے تجربے میں دو مظاہر انسانیت اور موت یکجا رہے ہیں۔ آئندہ ان میں سے جب کبھی ایک واقع ہو گا تو ان میں سے دوسرے کی توقع میرے ذہن میں پیدا ہو جائے گی۔ اگر یہ توقع پوری ہوتی رہے تو میں ان تمام تجربات کو ایک عام یا کلی قضیے میں ڈال دیتا ہوں اور یہ قضیہ میرے تمام تجربات کا مختصر بیان ہوتا ہے۔ اس سے مجھ کو اس سے زیادہ حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ میں ناجائز تعمیم نہ کروں۔ تمام جزئیات سے جزئیات کی طرف ہوتا ہے اس قسم کا انتاج بچے بھی کرتے ہیں اگر ایک بچہ پہلے انگلیاں جلا چکا ہے تو اس کے بعد وہ موم جی کو نہیں چھوتا اس لئے نہیں کہ اس نے کوئی عام اصول قائم کر لیا ہے بلکہ اس لئے کہ شعلہ سے فوراً درو کے

تصور کا احیا ہو جاتا ہے۔ حیوان بھی اس قسم کا استدلال کر لیتے ہیں کیونکہ بچہ ہی نہیں بلکہ کتاب بھی جو کبھی جل چکا ہے آگ سے ڈرتا ہے۔

منطق حصہ دوم باب سوم

لیکن اس سے بخوبی واقف ہے کہ ایک ادراک سے کسی تصور یا توقع کی طرف عبور محض ایک تلازم ہے جس کے جواز کا امتحان کرنا لازمی ہے۔ تلازم اس قسم کا ہے جس میں جیمز نے تمام تلازمات کو تحلیل کرنے کی کوشش کی یعنی تلازم تقارب (Association by Contiguity)۔ الف اور ب کو ہم اکثر یکجا دیکھتے رہتے ہیں اس لئے ہم الف کے وقوع کے ساتھ ب کی توقع رکھتے ہیں۔ لیکن اس توقع کی صحت کا ثبوت کیسے ل سکتا ہے کیونکہ منطق کا کام یہ بتانا نہیں کہ ہم کس بات کو صحیح سمجھتے ہیں بلکہ یہ کہ ہمیں کس بات کو صحیح سمجھنا چاہئے۔ شہادت وہ نہیں جسے وہ تسلیم کرتا ہے یا اسے تسلیم کرنا پڑتا ہے بلکہ شہادت وہ ہے جسے اس کو تسلیم کرنا چاہئے۔ منطق حصہ سوم باب اکیس۔ اس لئے سوال پیدا ہوتا ہے کہ منظر الف کے وقوع سے منظر ب کے وقوع کے اقتراح کا ہم کو کیا حق حاصل ہے۔

تجربہ سائنس کی تاریخ کی بنا پر جس کے اختیار کرنے میں مل کو منت دیوئل اور ہٹل کو اپنا پیشرو تسلیم کرتا ہے وہ چارٹرڈ طریقہ پیش کرتا ہے جن کے ذریعے سے ہم جائز اور ناجائز تلازم تصورات میں تمیز کر سکتے ہیں۔ ان طریقوں کی تفصیلی تشریح جن کا سریری خاکاٹل کے ہاں بھی ملتا ہے مل کا اہم ترین کام ہے ہم یہاں ایک اہم نکتے کا خاص طور پر ذکر کرنا چاہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ مل نے سلی مثالوں پر زور دیا ہے یعنی ان مثالوں پر جن میں ایک منظر واقع نہیں ہوتا اگرچہ اس کے علاوہ دوسرے حالات وہی ہوتے ہیں جو ان ایجابی مثالوں میں تھے جن میں وہ منظر واقع ہوتا ہے۔ ایسے حالات میں طریق فرق استعمال کیا جاتا ہے جو سب سے اہم استقرائی طریقہ ہے اس کو ہم نے بھی نہایت اہم قرار دیا تھا۔ منظر زیر تحقیق میں اگر ایک مثال میں ایک کیفیت موجد ہے اور دوسری مثال میں وہ کیفیت موجد نہیں تو ہمیں سمجھ لینا چاہئے کہ اس کیفیت کا

اس منظر سے کوئی تعلیلی تعلق ہے (زیادہ علت ہے یا معلول یا دونوں  
مثالیں ایک ہی علت کے معلولات ہیں)۔ ہم اسی حالت میں یہ توقع  
رکھ سکتے ہیں کہ بت الف کے بعد آئے گی جب یہ ثابت ہو چکا ہو کہ  
جہاں الف نہ ہو وہاں بت بھی نہیں ہوتی۔ جب ایسا ہو تو فقط وہ  
مثالیں الف اور بت کے ربط تعلیل کو ثابت کرنے کے لئے ضروری  
ہوتی ہیں ایک ایجابی مثال اور ایک سلبی مثال۔

لیکن اس قدر سادہ انتاج نہایت سادہ حالتوں ہی میں ممکن ہوتا  
ہے پیچیدہ حالتوں میں جہاں بہت سے عناصر مل کر عمل کرتے ہیں  
پہلے کسی منظر کو اس کے عناصر میں توڑنا پڑتا ہے اس کے بعد یہ ضروری  
ہو جاتا ہے کہ سادہ استقرا سے ہر عنصر کا الگ الگ عمل دریافت کیا جائے۔  
بعد ازاں استخراجی طریقے سے یہ تحقیق کرنا ہو گا کہ ان عوامل کے متحدہ  
عمل سے کیا نتیجہ نکلا گیا۔ اس کے بعد مشاہدے سے اس کی تصدیق لازمی  
ہو گی کہ ہمارے نتائج حقیقی تجربے کے مطابق ہیں۔ اس لحاظ سے  
علم کے تین مدارج عمل ہیں استقرا استخراج اور تصدیق۔ بل استخراجی طریقے  
کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کرتا بلکہ اس کے برعکس کسی سائنس کے کمال  
کا اس سے اندازہ کرتا ہے بلکہ اس استخراجی طریقہ کو زیادہ استعمال ہو سکتا ہے لیکن وہ  
بڑے زور سے دعویٰ کرتا ہے کہ تمام استخراج کی بنا اس نظر پر قائم ہے اور اسکے نتائج کو تجربے کی  
تسویٰ پر پرکھنا چاہیے وہ فکر غافل کو اسی حالت میں رو کر تا ہے جیکہ نہ وہ تجربے سے  
شروع ہوا ورنہ اسکے نتائج کی تجربے سے تصدیق ہوسکے۔

ن اس سے بخوبی آگاہ تھا کہ طریق فرق جس پر تمام علم کی تعمیر قائم  
ہے، اسی حالت میں بنائے ثبوت ہو سکتا ہے جب کہ ہم اس کو تسلیم  
کر لیں کہ ربط فطرت اس قسم کا ہے کہ جو کچھ واقع ہوتا ہے انہیں  
حالات کی تکرار سے وہ ہمیشہ واقع ہو سکتا ہے۔ مظاہر سے انتاج  
کرتے ہوئے ہم فطرت کی یگسار نیت یا قانون علت و معلول کو پہلے  
صحیح تسلیم کر لیتے ہیں۔ قانون تعلیل کے ثبوت کی تحقیق میں مل میوم

اور کانٹ کے مسئلہ عظیم کی تحقیق کرتا ہے۔ وہ اس کا جواب ہیوم کے انداز میں دیتا ہے لیکن اس پر منطقی پہلو سے روشنی ڈالنے کی کوشش کرتا ہے اور اسخالیہ ہیوم نے کہا تھا کہ اس کا منطقی حل ناممکن ہے اسی لئے اس مشکل کو ناپاچار نفسیاتی توجیہ سے رفع کرنے کی کوشش کی تھی۔

لی اس نے انکار کرتا ہے کہ اصول تعلیل بلا واسطہ یقین و جہان باحلیت پر مبنی ہے۔ اول تو یہ کہ ایمان اور جبلت ثبوت نہیں۔ قوی اور تشکیلی تلازم تصورات سے ایسا اعتقاد پیدا ہو سکتا ہے جو کسی مخالفت شہادت سے متزلزل نہ ہو سکے اعتقاد کی قوت فی نفسہ کوئی ثبوت نہیں اس کے برعکس بل کا خیال ہے کہ قانون تعلیل پر یقین زائل ہو سکتا ہے اور جبلت مغلوب ہو سکتی ہے۔ کسی شخص کے لئے جو تجرید و تحلیل اور آزادانہ تحلیل کا عادی ہو یہ ناممکن نہیں کہ وہ ایک مطلق بد نظمی کا تصور کر سکے جہاں واقعات بغیر کسی معین قاعدے کے یکے بعد دیگرے آتے ہیں۔ علاوہ ازیں یہ بھی صحیح نہیں کہ نوع انسان کو ہمیشہ اصول تعلیل پر اعتقاد رہا ہے۔ انسان محض اتفاق پر بھی یقین کرتا رہا ہے اور ارادے کے اختیار کا بھی قائل رہا ہے۔ اس لئے تجربی سائنس کی صحت کے لئے ہم کو یہ تسلیم کرنے کی ضرورت نہیں کہ قانون تعلیل ہر قسم کے مظاہر کے لئے صحیح ہے فقط زیر تحقیق شعبوں کے لئے اس کو صحیح تسلیم کرنا کافی ہوگا۔ ہو سکتا ہے کہ سیاروں کی حرکت کی نسبت میں قوانین دریافت ہو سکیں اور باد و باران کے لئے نہ ہوں کائنات کے جس طبقے سے ہم واقف ہیں اس سے باہر قانون تعلیل کی توسیع کا ہم کو کوئی حق حاصل نہیں۔ تجربات کی بنا فقط تجربات ہو سکتے ہیں تجربی سائنس کی اساس محض تجربے ہی پر قائم ہونی چاہئے۔ خود تجربے سے پوچھنا چاہئے کہ ہم اس پر کہاں تک اعتبار کر سکتے ہیں تجربے کو تجربے ہی کے معیار پر پرکھنا چاہئے۔

اس لحاظ سے اصول تعلیل کی تائیس بھی تجربے ہی سے ہونی چاہئے۔

اور اس کا ثبوت استقرائی ہونا چاہیے۔ ہمارا یہ یقین کہ فلاں بات واقع نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس سے پہلے فلاں بات واقع نہ ہو اس حقیقت پر مبنی ہوتا ہے کہ ہم نے بے شمار بار اسی قسم کے ربط کو مشاہدہ کیا ہے۔ اصول تعلیل کی صحت اسی قسم کی شہادت پر مبنی ہے جس قسم کی شہادت کی بنا پر ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ ڈیوک آف ونگٹن مر جائے گا ورنہ حالتوں میں جزئیات سے جزئیات کی طرف انتاج کیا گیا ہے۔ قانون تعلیل اتنے لاتعداد تجربات پر مبنی ہے کہ اس کو ہم انسان کی وسیع ترین تسمیم کہہ سکتے ہیں۔ جب ہم اپنے محدود استقراؤں کو اس وسیع ترین تسمیم کے ساتھ وابستہ کر دیتے ہیں تو ان کے درجہ یقین میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

لیکن استقرائی منطق کو اسی امر کا ثبوت دینا ہے کہ مستقبل میں الف اور ب کے ربط کی توقع محض ماضی کے تجربے کی بنا پر کیونکر جائز ہو سکتی ہے کیونکہ جزئی سے جزئی کا انتاج محض تلازم سے واقع ہوتا ہے یہ کہہ دینا کہ یہ اصول تعلیل پر مبنی ہے کوئی ثبوت نہیں کیونکہ یہ اصول بقول مل خود جزئیات سے ایک جزئی انتاج ہے اور محض تلازم کا نتیجہ ہے جس کو بے حد تکرار سے تقویت پہنچی ہے۔ مل کے احوال تعلیل کی بحث میں علت ایک واقعہ ہے اور معلول ایک دوسرا واقعہ۔ مل ایک دائرے میں گھومتا رہتا ہے یا یوں کہو کہ وہ اپنی جگہ سے آگے بڑھ ہی نہیں سکتا۔ جزئی استقراؤں کے ثبوت میں اصول تعلیل کو پیش کرنا محض قوی تلازم سے مقابلہ کم قوی اور کسی قدر غیر یقینی تلازمات کی تائید کرنا ہے۔

قدیم عادت اسے اسی قسم کی ایک نئی عادت کو تقویت پہنچتی ہے لیکن یہ کوئی ثبوت نہیں۔

تمام اولیائی اصولوں کی بیخ کنی کے جوش میں مل بہت دوزخ میں جاتا ہے۔ وہ اکثر غلطی کرتا ہے جس میں اس کے بہت سے مخالفین بھی مبتلا ہوتے ہیں کہ ایک اصول کا مآخذ ماہیت شعور میں بنا کر اس نفسیاتی توجیہ کو اس اصول کی صحت کا ثبوت فرض کر لیتے ہیں۔ اس کا

یہ کہنا صحیح ہے کہ کسی اصول کا ماہیت شعور کی اساس میں موجود ہونا اس کی صحت کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ لیکن یہ ناممکن نہیں ہے کہ بعض ایسے مفروضات ہوں جن کو ہم اپنی فطرت شعور کی وجہ سے تسلیم کرنے پر مجبور ہیں اور تجربی سائنس کا یہ کام ہو کہ وہ تفصیلات میں ان کی صحت کا امتحان کرے۔ اس حالت میں سائنس کا یہ کام ہو گا کہ وہ غیر ارادی اسما کی تفصیلی جانچ اور ان کی تصدیق کی کوشش کرے۔ لیکن جب کوئی یہ کہتا تھا کہ غیر ارادی مفروضات بھی علم کے لئے اہم ہو سکتے ہیں تو دل کو کھٹکا ہوتا تھا کہ یہ علم میں مقدمات کو داخل کرنے کا بہانہ ہے۔ اس بدگمانی کی وجہ سے اس کو اپنے نظریہ علم میں یہ سترالی کہ وہ ایک ہی جگہ کھڑا ہوا پاؤں مارتا رہا اور آگے نہ بڑھ سکا۔

حقیقت یہ ہے کہ اگر ہم انتاج سے وہ عمل مراد لیں جس میں ایک مقدمہ دوسرے سے بالشیعہ لازم آتا ہے اور اگر ہم انتاج اور اور محض تلازم تصورات میں فرق کریں تو جزئی سے جزئی کا انتاج کچھ معنی نہیں رکھتا۔ اگر الف سے بت کا انتاج صحیح ہے تو یہ فقط اس وجہ سے ہو سکتا ہے کہ اس الف میں کسی پہلی چیز کے ساتھ کچھ مشابہت ہے میرے پہلے تجربات میں اب ا کے ساتھ واقع ہوئی تھی اور اب میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ اب بھی ا کے ساتھ واقع ہوگی الف سے بت کی طرف عبور مماثلت کی بنا پر واقع ہوا ہے اور اس عبور کے جواز کا مدار مماثلت کی صحت کے امتحان پر ہے بل تمام انتاج میں مماثلت کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے منطق جلد دوم باب سوم اور جلد سوم باب سوم (لیکن وہ یہ نہیں دیکھتا کہ اس امر کا اقبال جزئیات سے جزئیات کے انتاج کے منافی ہے اور حقیقت قانون عینیت تمام انتاج کی اساس ہے خواہ وہ استقرائی ہو یا استقراجی تصورات کی کو رائے یکجائی منطقی ربط کے لئے کافی نہیں ہو سکتی۔ جہاں عینیت کی نسبت کا پتہ دے سکیں وہاں ربط کو رائے نہیں ہوتا۔

ل نے اپنی تجربیت کی وجہ سے یہ فرض کر لیا کہ منطق کے اساسی اصول بھی تجربے پر مبنی ہیں۔ انسان نہایت ابتدائے عمر میں یہ معلوم کر لیتا ہے کہ روشنی اور اندھیرا حرکت اور سکون ماضی اور مستقبل مختلف اور متضاد صفات ہیں۔ انسان یہ بھی سیکھ لیتا ہے کہ ایک چیز پر ایک ہی طرح سے ایک ہی وقت میں یقین کرنا اور یقین نہ کرنا ناممکن ہے۔ کیونکہ یقین اور بے یقینی متضاد ذہنی حالتیں ہیں۔ ان تجربات سے انسان ایک عام اصول اخذ کر لیتا ہے۔ کہ جس بات میں داخلی تناقض ہو وہ صحیح نہیں ہو سکتی۔ لیکن اس اصول میں اس سے زیادہ جبر و لزوم نہیں جتنا کہ تجربے کی تعلیم سے حاصل ہوا ہے۔ جب ہم ایسے مفروضات کو مان لیتے ہیں جن کو ہم بے تناقض رو نہیں کر سکتے اس حالت میں بھی ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ وہ حقیقت میں ناممکن ہیں۔ ہمارے تصورات کا ایسا قوی اشتکاف ہو سکتا ہے کہ ہم ان تصورات کو الگ الگ نہیں کر سکتے۔ با ایں ہمہ سائنس کی تاریخ میں اس قسم کی کئی مثالیں مل سکتی ہیں کہ پہلے جو چیز ناقابل تصور شمار ہوتی تھی وہ بعد میں صحیح ثابت ہوئی جب ہم دیکھتے ہیں کہ ناقابل فہم چیزیں بعد میں قابل فہم ہو سکتی ہیں تو کسی مفروضے سے متناقض کا ناقابل فہم ہونا اس مفروضے کی صحت کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ ممکن اور حقیقی کا علم محض تجربے کی بنیاد پر ہو سکتا ہے۔ محض نفسیاتی تنقید سے نہیں۔ ان دو سوالوں میں سے کہ (۱) آیا کوئی ایسے متناقضات بھی ہیں جو ناقابل انکساک تلازمات تصورات سے کچھ زیادہ حقیقت رکھتے ہیں؟ (۲) ہمارے لئے یہ فرض کر لینا کیسے جائز ہے کہ متناقضات کا وجود ہی نہیں ہو سکتا، بل مؤخر الذکر سے بہت زیادہ دلچسپی رکھتا ہے۔ اپنی بعد کی تصانیف مثلاً سرو و لیمپٹن کے فلسفے کی تنقید میں اس کو اس سوال کے جواب میں بھی ناقابل جواب دہ ہے کہ آیا دو متناقض مفروضات کا تناقض ہماری فطرت شعور کی وجہ سے ہے یا تجربے کی بنیاد پر ہے لیکن اس کا یہ یقین پختہ ہے کہ نفسی ضرورت

خارجی حقیقت کا ثبوت نہیں ہو سکتی۔ بلکہ یہاں پر تناقض کی پہنچ اور محرک قوت کو نظر انداز کرتا ہے۔ ہمارے لئے مسائل اسی طرح پیدا ہوتے ہیں کہ ہم فطرت سے جو قوانین و اصول اخذ کرتے ہیں وہ بعض اوقات باہم متناقض معلوم ہوتے ہیں اور ہم اس تناقض کو رفع کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اگر ہم متواتر تناقض کی گسوٹی پر اس کو نہ پرہتے رہیں تو ہمارا فکر بے کار ہو جائے۔ جس طرح اصول تعلیل ہمارے لئے مفروضات مہیا کرتا ہے اسی طرح اصول تناقض ہمارے لئے مسائل پیدا کرتا ہے۔ اس مسئلے میں بھی شبہ کی وجہ سے بل کا تیر نشانے پر نہیں بیٹھا۔

بل کے نزدیک منطق کے اساسی اصولوں کی طرح ریاضیات کے اساسی اصول بھی تجربے کی نیکیاں کا نتیجہ ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ریاضیاں ایک عقلی علم ہے جو فکر کے ذریعہ سے لازمی نتائج تک پہنچائی کرتا ہے۔ لیکن وہ ایسے اصولوں پر مبنی ہے جو فقط تجربے سے اخذ ہو سکتے ہیں۔ مثلاً جیومیٹری کی تعریفوں میں ایسے عناصر ہوتے ہیں جو تجربے سے اخذ کئے گئے ہیں اگرچہ بہ نسبت تجربے کے ان میں زیادہ اتفاق اور کمال پایا جاتا ہے۔ دائرے کی تعریف میں یہ ہے کہ اس کے تمام نصف قطر بالکل برابر ہوتے ہیں لیکن تجربے میں کوئی حقیقی دائرہ ایسا نہیں آتا جس میں یہ شرط بکمال اتفاق پوری ہو سکے۔ مگر تمام حقیقی دائرے اس تصویر کے دائرے سے کم و بیش مماثل ہوتے ہیں اور جب قدر یہ مماثلت زیادہ ہوتی ہے اس قدر جیومیٹری کے اصول کا ان پر زیادہ بھی طرح اطلاق ہوتا ہے۔ ہم تقریبی مساواتوں سے مطلق مساواتوں کی طرف جیت کرتے ہیں کیونکہ اس طرح سے ہم نتائج اخذ کر سکتے ہیں اور جب ہم ان نتائج کا اطلاق کرنے لگتے ہیں تو درجہ مماثلت کا لحاظ رکھتے ہیں۔ اس لحاظ سے کہہ سکتے ہیں کہ جیومیٹری مفروضات بلکہ مہمیاں پر مبنی ہے جیومیٹری میں حقیقی صحت اسی حالت میں ہو سکتی ہے جب کہ یہ صحیح تسلیم کر لیا جائے کہ مکان کی اہمیت ہمارے تصور کی مفروضات کے مطابق ہے۔ لیکن اولیائی طور پر ہم کو یہ بھی معلوم نہیں ہو سکتا کہ تمام کائنات



میں مکان کی یہی ماہیت ہے جس تصویریت سے جو مٹری کے مفروضات قائم ہوئے ہیں اگر  
مل اسکی ماہیت پر گہری طرح غور کرتا تو اسکا نظریہ علم شاید ایک مختلف رنگ اختیار کر لیتا۔  
اور وہ شاید اس نتیجے پر پہنچ جاتا کہ یہ ممکن ہے کہ ہم اپنے علم میں اولیائی عنصر کو تسلیم  
کر لیں بغیر اس کے کہ ہم مزید تحقیق کے بغیر عام ماہیت وجود کی نسبت اس بنا پر  
مفروضات کو جائز نہیں۔

مل کی خالص تجربی نظریہ قائم کرنے کی کوشش جس میں نفس کو محض ایک  
لوح سادہ تصور کیا جائے کامیاب نہ ہوئی بااں ہمہ اس کی محنت بیکار نہیں گئی کیونکہ اپنی فطرت  
نظراور وسعت مسائل کی وجہ سے اس نے ماہیت علم پر بہت روشنی ڈالی ہے۔ اس کوشش کو ہیگل کے اسلوب  
فکر خالص کا جواب قرار دے سکتے ہیں۔ ہیگل فکر خالص کے ذاتی ارتقا  
سے حقیقت کے انکشاف کی امید رکھتا تھا۔ مل کو یہ توقع تھی کہ باہر  
حاصل کردہ الگ الگ تصورات کو جوڑ کر صداقت کو پہنچ سکتے ہیں۔  
مل کے نظریہ علم کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ اس کے نفسیاتی  
مفروضات پر منحصر ہے۔ مل کی منطق اس کے باب کی نفسیات پر مبنی  
ہے وہ تلازم تقارب کو تمام تلازم تصورات کی اساسی صورت سمجھتا ہے۔  
اور ناقابل انفکاک تلازم کو ان تمام مظاہر کی توجیہ خیال کرتا ہے جو ہر  
لئے ناقابل فہم ہیں۔ اس کے نزدیک نفسیات وہ اساسی علم ہے جس پر  
تمام علوم کا مدار ہے۔ تلازم کے قوانین ہمارے تمام علم کے اساسی  
قوانین ہیں۔

نفسیات پر مل کی کوئی مخصوص تصنیف نہیں ہے لیکن اپنی منطق  
اور دیگر کتابوں میں اس نے نفسیات پر بحثیں کی ہیں وہ بہت سبب  
اور غور طلب ہیں۔ آخر عمر میں وہ جس نفسیات کو خاص طور پر سمجھتا تھا  
وہ وہی نفسیات تھی جس کو اس کے دوست اور شاگرد الگزانڈر بین  
(Bain) نے اپنی دو بڑی تصنیفوں میں بیان کیا ہے 'The Senses  
'The Emotions and the Will' اور 'The Intellect'

لیکن ان تصنیفوں میں جیمز مل کی تلازمی نفسیات کو ترک کر دیا گیا ہے اور

ولیم ہیملٹن کے زیر اثر نسبت متماثل کو تمام تلازم تصورات کی اساس قرار دیا گیا ہے جس کے تحت میں تلازم تقارب بھی داخل ہے۔ (Analysis) پرلختے جو یادداشتیں لکھی ہیں ان میں وہ اس نظریہ سے اتفاق کرتا ہے۔ اس نظریہ کے متوافق واجب تھا کہ دل کی منطق میں اس کے نظریہ علم پر اس کا خاص اثر ہو تا لیکن ایسا نہیں ہوا اور اپنی منطق میں اس نے تمام نتائج کی بنا تلازم تقارب پر رکھی یہ صحیح ہے کہ منطق میں بھی اس نے اس کو تسلیم کیا ہے کہ مماثلت اور مخالفت کی نسبت ایک مخصوص ناقابل تحویل نسبت ہے لیکن وہ اس پر مزید غور نہیں کرتا کہ تمام تلازم تصورات اور تمام تفکر میں اس نسبت کا کیا عمل ہوتا ہے۔

اپنی بعد کی تصانیف میں دل ابھی تک جیمز مل اور ہیوم کے اس نظریہ شعور پر قائم ہے کہ شعور کیفیات کا ایک سلسلہ ہے وہ فقط واقعی کیفیات کے ساتھ ممکن کیفیات کا اضافہ کرتا ہے لیکن اس کو ایک مشکل پیش آتی ہے جس نے اس کے پیشروؤں کو تکلیف نہیں دی تھی۔ حافظے اور توقع میں یہ فرض کیا جاتا ہے کہ وہ کیفیت شعور جس کا مجھ میں اب تصور ہے میری ہی تھی اور کسی اور کی نہیں تھی یا میری ہی ہو گی اور کسی اور کی نہیں ہو گی۔ اس سے لازم آتا ہے کہ شعور میں کیفیات کی کڑیوں کے علاوہ کچھ اور بھی ہے کیونکہ ایک سلسلے کو خود اپنے سلسلہ ہونے کا کیسے احساس ہو سکتا ہے۔ سلسلہ شعور کو یہ کیسے علم ہو سکتا ہے کہ اس میں بعض حلقے ماضی کے ہیں اور بعض مستقبل میں ہونگے۔ یہ ظاہر ہے کہ شعور کے مختلف حصوں یعنی تاثرات اور تصورات کے درمیان کوئی شیرازہ یا رابطہ ہونا چاہئے یہ رابطہ بھی ایسا ہی حقیقی ہو گا جیسی کہ شعور کی کیفیات حقیقی ہیں اور یہ رابطہ فکر خود محض نتیجہ فکر نہیں ہو گا شعور کے اس اصلی رابطے کے لئے ہم کو کوئی نام تلاش کرنا ہو تو اس کو میں یا انائیڈات کہہ سکتے ہیں (تنقید فلسفہ ہیملٹن باب دوازدہم +

ہدایت (خصوصی اور معین الفاظ بعد کی اشاعت میں ملتے ہیں)۔  
 Analysis کے حواشی میں مل کا بیان مفصلہ ذیل ہے "سلسلہ  
 شعور کے تمام حصوں میں ایک قسم کا ربط پایا جاتا ہے جن کی وجہ سے  
 میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ وہ ایک ہی شخص یا ذات کے تاثرات ہیں اور  
 اس ذات کی عینیت برقرار رہی ہے۔ یہ ربط میرا مانا ہے۔"۔ مل  
 کہتا ہے کہ ہم موجودہ حالت میں نفسیاتی تحلیل کے ذریعے سے اس  
 آگے نہیں بڑھ سکے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ یہاں پر ایٹلافی نفسیات کو  
 بالکل ترک کر دیا گیا ہے۔ کسی نے کیا خوب کہا ہے کہ مل نے اپنے  
 فلسفے کے اندر ہی ایک چور دروازہ کھول دیا ہے۔ تناقض سے بری شے  
 کی خاطر ہیوم اس پر مجبور ہوا تھا کہ اس اصل شیرازہ بندہ کو ایک مہمہ  
 قرار دے کہونکہ اس نے اسکو مسلمہ قرار دے لیا تھا کہ نقطہ جزئی احساسات اور  
 تصورات ہی حقیقی ہیں لیکن جبل نے یہیم کر لیا کہ شعور کے غما میں تھا پیدا کرنے والا رابطہ  
 بھی ان عناصر سے کم حقیقی نہیں تو اس نے ہیوم اور جینرل کے نظریہ  
 شعور کو بالکل بدل دیا کیونکہ اب معلوم ہوا کہ قوانین تلازم بھی اسی  
 اصل متحدہ کی مختلف اور مخصوص صورتیں ہیں۔ انگریزی تحقیق میں  
 ان تمام تحلیل نے اپنے اصول کی خود اصلاح کرنی۔ اس کے اس اعتبار  
 نے کہ رابطہ شعور اور نسبت مماثلت بھی اصلی حقیقتیں ہیں مل کو تناقض میں  
 مبتلا کر دیا کیونکہ اس نے اپنی منطق کی بنا محض خارجی اور اتفاقی تلازم  
 پر رکھی تھی۔ اس کا اس طریقے سے ایسے نتائج تک پہنچ جانا جو اس کو  
 اس کے اصلی مقدمات سے ماوری لے گئے اس کی دیانت اور وقت  
 نظر کی شہادت دیتا ہے۔

مل نے قوانین تلازم کو ایک اور جگہ عائد کیا ہے جس پر ہمیں  
 غور کرنا چاہئے۔ وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ ایک سرمدی  
 عالم پر یقین رکھنے کی ان سے توجیہ ہو سکتی ہے۔ میں عالم کی نسبت  
 جو کچھ جانتا ہوں اپنے حواس کے ذریعے سے جانتا ہوں لیکن سوال

یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا میرے حواس سے الگ ایک عالم کا حقیقی وجود ہے؟  
 ہر لمحے میں فقط اس لمحے کا احساس موجود ہوتا ہے لیکن اس کے علاوہ مجھ میں  
 ممکن محسوسات کی یاد اور توقع ہوتی ہے جو تکرار اور تلازم سے مربوط  
 مجموعے بن جاتے ہیں۔ اس کے بعد یہ مجھ سے خواہ وہ محسوسات ہوں یا یادیں  
 شعور میں عناصر کی اس ترکیب سے ظاہر ہوتے ہیں اس طرح سے ہم میں  
 ایک مستقل وجود کا تصور پیدا ہو جاتا ہے کسی شے کے خارجی حقیقی یا ازلی  
 وجود سے فقط یہی مراد ہوتی ہے کہ جس طریقے سے بعض محسوسات پہلے  
 آتے رہے ہیں اسی طریقے سے ہمیں تو انہیں کے ماتحت ان کے دوبارہ  
 حاصل ہونے کا امکان ہے۔ یہ شعور سے الگ مستقل بالذات وجود  
 پر میرا یقین اس سے تقویت حاصل کرتا ہے کہ مجھے تجربے سے یہ معلوم  
 ہوتا ہے کہ دوسری ذی حواس ہستیوں کے محسوسات بھی میرے محسوسات  
 کی طرح متعین ہوتے ہیں مادے سے میری مراد حقیقت احساس کا ایک  
 دائمی امکان ہوتا ہے اس تلازم تصورات کی وجہ سے جو تمام انسانوں  
 میں مشترک ہے ہم مادے کے وجود کا اثبات کرتے ہیں۔ چونکہ ہمارے  
 سلسلہ محسوسات و تصورات میں قانون علت و معلول صحیح ثابت ہوتا ہے  
 اس لئے ہم غیر ارادی طور پر اس کا اطلاق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ  
 مادہ ان تمام محسوسات کی علت ہے۔ خارجی دنیا پر یقین کرنے کا قوی  
 میلان اس کے نزدیک فقط ایک عملی یقین ہے اور حقیقت ثبوت کے  
 مساوی نہیں۔ تلازم استوار کے اصول کی روشنی میں اس قسم کا مفروضہ  
 غیر ضروری ہے۔ اپنے شعور کے علاوہ ہمیں کسی اور وجود کو فرض کرنے کی  
 ضرورت نہیں۔ معطیات شعور کے علاوہ ہم کو فقط نئے کیفیات شعور  
 کے امکان کو فرض کرنا پڑے گا۔ یہ ظاہر ہے کہ اس امکان میں کائنات  
 کی شے بذات خود مضمر ہے جب مل یہ کہتا ہے کہ ”ہو سکتا ہے کہ غیر انا  
 انا کے ممکن تغیرات ہی کی ایک صورت ہو جو نفس کو یوں معلوم ہوتی ہے“  
 تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا انا ان ممکنات کو خود واقعیت میں لانا ہے

اور کیفیات کی تبدیلیاں خود اسی سے سرزد ہوتی ہیں۔ اگر اس کا جواب  
 اثبات میں ہو تو یہ کہنا پڑے گا کہ انا اپنے باطنی عالم کو عدم سے پیدا کرتا  
 ہے لیکن اگر اس کا انکار کیا جائے تو ہمیں یا قانون اقلیل کا منکر ہونا  
 پڑے گا یا ماورائے انا ایک حقیقت کو فرض کرنا پڑے گا۔ مل نے اس  
 مسئلے پر تفصیلی بحث نہیں کی خارجی عالم کی حقیقت اور مسئلہ اقلیل میں جو باہمی  
 تعلق ہے اس پر مل نے کبھی نظر غائر نہیں ڈالی۔

## اخلاقی اصول

تاریخ فکر میں مل کو جو خاص مقام حاصل ہے اس کی وضاحت سب سے  
 زیادہ اس کی اخلاقیات سے ہوتی ہے۔ اٹھارہویں صدی کی فضا میں  
 نشوونما پا کر نہایت دیانتداری سے اس نے یہ کوشش کی کہ جدید دایانہ  
 کو اختیار کرے لیکن چونکہ اس نے اپنے مقدمات قدیم اسکول سے حاصل  
 کئے تھے اور اس کی غایت اور نقطہ نظر جدید اثرات سے متعین ہوا تھا  
 اس لئے بعض جگہ اس کے دلائل میں دورنگی پائی جاتی ہے جس کو وہ خود  
 بعض اوقات محسوس نہیں کرتا تھا۔ یہ دورنگی اس کی اخلاقیات میں یوں  
 ظاہر ہوتی ہے کہ ایک طرف وہ پتھم کے فلسفہ سے حاصل کردہ افادیت  
 کو ترک نہیں کرتا اور دوسری طرف وہ کوشش کرتا ہے کہ اس کو فلسفہ  
 شخصیت اور اس کی نفسی اخلاقیات کے موافق بنائے۔ وہ اس سعی  
 توافق کو مستقبل کی اخلاقیات کا اہم ترین کام سمجھتا تھا اگرچہ اس کا نظریہ  
 حل پیش کرنے میں خود اس کو کوئی کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔ اس کی اپنی  
 ترقی کے دوران میں ایک مقام پر جو اس میں غیر معمولی ذہنی تبدیلی واقع  
 ہوئی اس کا باعث یہی مسئلہ تھا اس کے خود نوشتہ سوانح حیات سے بھی  
 اس کی شہادت ملتی ہے کہ عملی زندگی اور فن حیات اور اس کی وسیع

تخلیقی فعلیت میں شخصی زندگی کی باطنی ترقی اعمال کے خارجی اثرات سے کیا عجیب و غریب تعلق رکھتی ہے لیکن اس فن کو وہ نظریہ میں تبدیل نہ کر سکا۔

اس امر میں اس کی ناکامی کی یقیناً ایک وجہ اپنے والد اور بنسٹ کی نسبت اس کا بنیادی احترام تھا۔ وہ اپنی انقلاب کے بعد شدید نفسی توجہ کے دوران میں اس پر ایسا زمانہ بھی آیا جب وہ افادیت پر سخت اعتراض کرتا تھا اور اس کو الزام یہ دیتا تھا کہ اس کا نقطہ نظر مفصل حاجی اور کاروباری ہے لیکن اب یہ خیال کہہ کے کہ وہ اپنی ابتدائی تعلیم و تربیت کے نظریہ کے خلاف رد عمل میں سے گزر چکا ہے وہ دوبارہ اس کا حامی بن گیا اور اس نے یہ محسوس نہ کیا کہ اس نے اس نظریہ کو جس کی وہ حمایت کر رہا ہے کس قدر بدل دیا ہے۔ قدیم افادیت سے وہ پوری طرح اپنا بچاؤ نہیں کر سکا اسی لئے وہ اپنے حقیقی خیال سے غیر متوافق طور پر نہیں کہیں اس سے متاثر معلوم ہوتا ہے یہ وجہ ہے کہ اس کی افادیت کہیں اس کی تمام تصنیفوں سے کم وضاحت پائی جاتی ہے بل کے اس خیال میں کبھی متذبذب واقع نہیں ہوتا کہ اطلاقی قیمت کے اندازے کے لئے ہمارے پاس اسی حالت میں ایک واضح اور فطری معیار ہو سکتا ہے جب ہمارا حصر فقط عمل کے نتائج پر ہو اگر ہم یہ سوال کریں کہ کوئی عمل کیوں صائب ہے تو ہمارے جواب کا انحصار انجسام کا راسی پر ہو گا کہ اس عمل نے کہیں نہ کہیں لذت کا احساس پیدا کیا ہے یا نہیں۔ یہ انسانی فطرت کی ترکیب میں داخل ہے کہ اس کو کسی ایسی چیز کی خواہش نہیں ہو سکتی جو یا کمال سعادت یا جزو سعادت یا ذریعہ سعادت نہ ہو۔ ہر عمل کے نیک و بد ہونے کا فیصلہ اسی سے ہوتا ہے اور اسی ہونا چاہئے کہ وہ انسانی خواہش کی اس غایت کو کہاں تک پورا کرتا ہے اس قسم کا حکم ہم اصول افادیت کے اطلاقی سے لگاتے ہیں۔ اس سوال کے جواب میں کہ کس کی مسرت کو معیار قرار دیا جائے بل یہ کہتا ہے کہ فقط فاعل کی سب سے زیادہ مسرت نہیں بلکہ مجموعی

ظہور پر مسرت کی کثیر ترین مقدار غایت عمل ہو سکتی ہے۔ وہ بہتصمیم کی طرح اس کے ثبوت میں یہ نہیں کہتا کہ تمام افراد کے عقلمندانہ اغراض باہم موافق ہوتے ہیں۔ وہ اس کی دلیل اخلاقی تاثر کی نفسیاتی توجیہ سے پیش کرتا ہے۔ اخلاقی احساس ہم سے اس مسرت کی بھی کوشش کرتا ہے جو مسرت خود ہماری نہیں۔

مل اخلاقی احساس کو خلقی اور حضوری نہیں سمجھتا اور اسے بہت مرکب و ملتق اسباب کی پیداوار قرار دیتا ہے۔ ہمدردی، غوت، مختلف قسم کے مذہبی تاثرات، نتائج عمل کے تجربات، عزت نفس اور دوسروں کی نظر میں معزز ہونے کی خواہش، اس کے اہم ترین عناصر ہیں۔ اخلاقی فرض کے احساس میں جو سہری کیفیت پائی جاتی ہے اس کی علت اسی ملتق پیداوار میں تلاش کرنی چاہئے جس بات کو انسان صحیح خیال کرتا ہے اس کے خلاف عمل کرنے کے لئے اسے بہت سے احساسات کو فنا کرنا پڑے گا۔ مزید براں مختلف عناصر میں ایسا قوی تلازم پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ سب متحد ہو کر ایک ناقابل حل وحدت معلوم ہوتے لگتے ہیں چونکہ قوانین تلازم بھی قوانین فطرت ہی ہیں اس لئے اخلاقی احساس بھی ترکیباً اور تدریجاً صورت پذیر ہونے کے باوجود ایک فطری احساس ہے۔ بولنا، نتیجہ نکالنا، زمین کاشت کرنا اور شہر تعمیر کرنا انسان کے لئے فطری ہی ہے حالانکہ ان تمام چیزوں کے فن وہی نہیں بلکہ کبھی ہیں۔ اخلاقی احساس کا اگر کوئی عنصر جلیں کہلا سکتا ہے تو وہ ہمدردی ہے۔ لیکن نہایت اہم قابل لحاظ امر یہ ہے کہ معاشرتی زندگی میں افراد اغراض مشترکہ کے عادی ہو جاتے ہیں متحدہ قوتوں سے کام کرنا اور ایک دوسرے کا لحاظ رکھنا ان کی عادت میں داخل ہو جاتا ہے۔ اس سے افراد کے درمیان احساس اور عمل کی یگانگت کی ایک جبلت پیدا ہو جاتی ہے۔ جیسے جیسے معاشرتی زندگی ترقی کرتی جاتی ہے

اور مختلف جماعتوں کے درمیان قدغنیں ناپید ہوتی جاتی ہیں اسی قدر اس اتحادِ اغراض میں ترقی ہوتی ہے۔ اگر تعلیم و تربیت، رسوم و اوارات کی تنظیم اور رائے عامہ سے اس میں ترقی ہوتی جائے تو یہ احساس اتحاد ایک مذہب کی صورت اختیار کر سکتا ہے۔ معاشرتی زندگی میں انسانیت کی تربیت ہو جاتی ہے اور دوسروں کا خیال رکھنا جو پہلے خود غرضانہ اغراض کا ذریعہ تھا اب خود غایت بن جاتا ہے۔ بنفقہ کم از کم عمل میں، انانیتی اغراض کو محرک کلتی سمجھتا تھا لیکن مل بے غرضانہ احساسات کی حقیقت کا بھی قائل تھا۔ افلاطون کے متعلق اپنے نہایت دلچسپ رسالے میں جرجیاں کی نسبت بحث کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ اپنی بدی سے دوسرے کو تکلیف پہنچانے کی نسبت دوسرے کی بدی سے خود تکلیف اٹھانا افضل ہے۔ جرجیاں نے اخلاقی تہذیب کی ترقی کی طرف نہایت اہم قدم اٹھایا اور وہ یہ ہے کہ بے غرضانہ طور پر نفس کو بحیثیت فرض ترجیح دینا اس حالت سے بلند تر ہے جس میں فقط بعید کی خود غرضی کے لئے قریب کی خود غرضی کو قربان کیا جاتا ہے۔“

اسپائٹوزا بارٹلے اور جیمز مل کی طرح اسٹوارٹ مل بھی انفرادی ترقی کا قائل ہے۔ ناقابل انفکاک تلامذہ کا اصول اس کے لئے بھی اس کے پیشوروں کی طرح اخلاقیات کی باطنی اساس کی توجیہ و تاسیس کا کام دیتا ہے اور افادیت کے اصول سے جزئی اعمال پر حکم لگایا جاتا ہے۔ لیکن وضاحت اور سادگی بیان میں اسٹوارٹ مل جیمز مل یا اسپائٹوزا کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ اسٹوارٹ مل کے ہاں ہمیشہ اس میں کچھ تذبذب معلوم ہوتا ہے کہ کیا چیز اصلی ہے اور کیا اکتسابی ہے۔ علاوہ ازیں تاثرات کے مابین کتنی اختلافات کو تسلیم کر لینے کی وجہ سے وہ اپنے آپ کو ایک ایسی مشکل میں ڈال دیتا ہے جو اس کے پیشوروں کے لئے موجود نہ تھی۔ مل کے نزدیک کسی لذت کا احساس فقط زیادہ قوی زیادہ خالص زیادہ دیرپا زیادہ بار آور اور زیادہ انسانوں میں مشترک ہونے کی وجہ سے



ہی افضل نہیں ہوتا بلکہ وہ کیفیت کے لحاظ سے بھی افضل ہو سکتا ہے جس کا ثبوت اس امر سے ملتا ہے کہ جو شخص اس کو ایک دفعہ چکھ چکا ہے وہ اسے دوبارہ حاصل کرنا چاہتا ہے خواہ اس کے حصول میں اس کو کتنی ہی تکلیف ہو اور دوسری قسم کی لذتوں کی کثیر سے کثیر ممکنہ مفاد پر اس کو ترجیح دیتا ہے۔ یہ ایک سوال ہے کہ آیا کیفی اختلاف کی یہی توجیہ نہیں کہ بعض لذتوں پر اخلاقی احساس کی مہر لگی ہوتی ہے جس کے ماحذ کی اسٹوارٹ مل توجیہ کرنے کی کوشش کرتا ہے ہر حال یہ سوال کہ تاثرات کے یہ اختلافات کیفی ہیں ایک ایسا پیچیدہ سوال ہے کہ مل کی طرح کے سادہ استدلال سے حل نہیں ہو سکتا۔

اخلاقیات کی نفسی اساس اور تاثرات کے کیفی اختلافات کا شد و مد سے قائل ہونے کی وجہ سے اسٹوارٹ مل بہتھم سے بہت آگے بڑھ جاتا ہے لیکن اس پر بھی وہ سرگرمی سے بہتھم کا پیر کر رہتا ہے۔ کیونکہ وہ فعل اور فاعل کی قیمت میں فرق کرتا ہے اور اس کی رائے یہی رہتی ہے کہ اخلاقیات کا تعلق فقط فعل کی قیمت سے ہے حالانکہ خاص افادی نقطہ نظر سے بھی یہ امتیاز ناجائز ہے۔ موجودہ فعل زیر بحث کے علاوہ اور بے شمار اعمال کا کسی محرک سے سرزد ہونے کا امکان ہوتا ہے اس لئے قیمت کا اندازہ کرتے ہوئے محرک کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ اگر کسی عمل سے مسرت میں کوئی خلل واقع نہ ہوتا تو لیکن اس کے محرک سے ایسے اعمال سرزد ہو سکتے ہیں جنہیں ہم ناجائز قرار دینا پڑے اس لئے وہ محرک بھی اخلاقاً قابل اعتراض ہے۔ کسی عمل کی قیمت کا اندازہ کرتے ہوئے اس کے مآخذ تک پہنچنا بالکل معقول رویہ ہے۔ مل کے فرق پر منحصر معلوم ہوتا ہے جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔

### معاشری اخلاقیات

ان کثیر اخلاقیاتی اور معاشیاتی مسائل میں سے جن پر مل نے اپنی

کتابوں اور رسالوں میں بحث کی ہے ہم فقط انہیں پر بحث کریں گے جن سے اس کے اخلاقیاتی نقطہ نظر پر روشنی پڑتی ہے۔

(الف) فرد اور جماعت بل نے آزادی اور ذاتی ترقی کی حمایت کی لیکن اس سے معلوم ہوا کہ فقط سیاسی آزادی سے روحانی آزادی اور استقلال نفس پیدا نہیں ہو سکتا۔ رائے عامہ جو ایک اخلاقی پولیس ہے بہت جلد مادی قوت اور دباؤ کی جگہ اختیار کر لیتی ہے جب کہ یہ قوتیں رفتہ رفتہ تلبید ہوتی جاتی ہے۔ یہ استبداد سیاسی استبداد سے زیادہ خطرناک ہوتا ہے کیونکہ رائے عامہ روزمرہ کی زندگی میں بھی دخل انداز ہوتی ہے اور اس سے گریز کے بہت کم راستے باقی رہ جاتے ہیں اسی لئے انسان کا نفس اس کی غلامی میں آجاتا ہے۔ جہاں انسان کو فقط حصول لذت مقصود ہوتا ہے وہاں بھی وہ بجائے اپنی جبلت اور جذبے کی پیروی کے عام خیالات کی رو میں پڑ جاتا ہے۔ مل کا خیال ہے کہ انگلستان میں دوسرے ملکوں کی نسبت رائے عامہ کا دباؤ بہت زیادہ ہے اور قانون کا دباؤ بہت کم ہے۔ ایسی صورت میں ایک بڑا خطرہ متوسط لوگوں کا مجموعی تفوق ہے یہ صحیح ہے کہ عوام الناس کو ہمیشہ رہنماؤں کی ضرورت ہوتی ہے لیکن وہ ایسے رہنماؤں کو پسند کرتے ہیں جو ان سے بہت زیادہ بلند نہ ہوں حالانکہ ہر شریفانہ اور عاقلانہ تحریک چند برگزیدہ ارواح سے شروع ہوتی ہے۔ دکار اصل رکھنے والے چند انسان ہی آئینہ انسانیت کے جوہر ہوتے ہیں لیکن مل کے نزدیک بڑے آدمیوں کی پرستش کی ضرورت نہیں۔ ایسے لوگ صرف یہ طلب کر سکتے ہیں کہ ان کو جدید خیالات کے اظہار میں کامل آزادی ہو دوسروں پر جبر کر کے ان سے کچھ منوانے کی قوت خود بڑے آدمیوں کو آخر میں فنا کر دیگی۔ رائے عامہ کا استبداد اور عوام کے تفوق سے تہذیب کی پستی کا خطرہ آزادی سے رفع ہو سکتا ہے ہی ترقی کا سدا جاری سرچشمہ ہے کیونکہ اس کے ذریعے سے جتنے اشخاص ہیں اتنے ہی اصلاح کے آزادانہ مراکز قائم ہو سکتے ہیں۔

کسی فرد کے معاملات میں دوسروں کی مداخلت کی نسبت مل بہ عام اصول پیش کرتا ہے کہ ایک فرد کی آزادی کو اسی حد تک محدود کر سکتے ہیں جس حد تک کہ اس کا عمل دوسروں کے لئے مضر ثابت ہوتا ہے۔ ایک فرد جماعت کے سامنے اسی حد تک ذمہ دار ہے جس حد تک کہ اس کے فعل سے دوسروں پر بھی اثر پڑتا ہے۔ مل کے نزدیک مداخلت کچھ مادی قوت سے ہوتی ہے کچھ اخلاقی دباؤ سے لیکن ان اعمال میں جن کا اثر فرد تک محدود رہتا ہے اور ان میں جن کا اثر دوسروں تک پہنچتا ہے فرق کرنا ناممکن ہے۔ جو شخص اپنی شخصیت کو ترقی نہیں دیتا یا جسکی معاملہ بھی اور وقار میں فتور ہے وہ بھی ایک طرح سے دوسروں کو ایک ایسی چیز سے محروم کر رہا ہے جس کا ان کو حق حاصل ہے۔ اگر مل کے اس خیال کو قبول بھی کر لیں کہ یہ نہایت اہم ہے کہ بے شمار آزادانہ مراکز قائم ہو سکیں اس حالت میں بھی ہم ایسے افعال کو الگ نہیں کر سکتے جن کی اہمیت محض فرد تک محدود ہو۔ ان افعال میں جن کا اثر محض فرد تک ہو ایسے دوسرے اعمال سے جدا کرنا جن کا اثر دوسروں تک پہنچے ایسا ہی ناجائز ہے جیسا کہ فعل کی قیمت کو فاعل کی قیمت سے الگ کرنا۔ لیکن ان دونوں باتوں کی نسبت مل کو یہ یقین ہے کہ افادیت کے اصول کی بدولت وہ زیادہ صحیح نتیجے تک پہنچ سکا ہے۔

مل اس کی اہمیت پر بہت زور دیتا ہے کہ انسانوں کو اظہار رائے اور عمل میں زیادہ سے زیادہ ممکن آزادی ہونی چاہئے اگر کوئی رائے صحیح ہے تو اس پر آزادانہ بحث کرنے سے کیا نقصان ہے۔ اگر کسی رائے میں صداقت کا فقط ایک جزو پایا جاتا ہے تو آزادانہ بحث ہی ایک ایسا طریقہ ہے جس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ اس میں صدا کا کتنا حصہ پایا جاتا ہے۔ کسی خیال کو بحث سے زندہ رکھنے سے ہی اس کا اثر پیر و اعمال پر ترقی کر سکتا ہے۔ بعض اوقات یوں بھی ہو سکتا ہے کہ ایک خیال صحیح نہیں لیکن مفید ہے۔ اس حالت میں بھی اس کے

مفاد کی تحقیق ایسی ہی ضروری ہے جیسی کہ اس کی صداقت کی تحقیق۔  
 مل کہتا ہے کہ اس زمانے میں خیالات کا مفاد بہ نسبت ان کی صداقت  
 کے زیادہ کام کرتا ہے یہ لازمی بات ہے کہ اعمال میں اتنی آزادی نہیں  
 ہو سکتی جتنی کہ خیالات میں ہو سکتی ہے۔ مل کہتا ہے کہ زندگی کے مختلف طریقوں  
 کی قدر و قیمت کو نقطہ تجربے سے جانچ سکتے ہیں اور یہ اسی حالت میں  
 ہو سکتا ہے کہ مختلف طریقوں پر عمل کرنے کی آزادی ہو جس حد تک کہ  
 یہ آزادی دوسروں کو نقصان نہ پہنچائے۔ انفرادی مسرت اور انفرادی  
 و اجتماعی ترقی کے لیے یہ ایک شرط مقدم ہے کہ انسان کا طرز عمل اس کی  
 اپنی سیرت سے متعین ہو نہ کہ روایت اور رسم و رواج سے۔ قومی جذبات  
 اور خواہشات اچھی چیزیں ہیں انھیں سے عظیم اشران انسان بنتے ہیں انسان  
 کی غلط کاری ان کی خواہشوں کی قوت کی وجہ سے نہیں بلکہ ان کے ضمیر  
 کی کمزوری کی وجہ سے ہوتی ہے۔

فرد اور جماعت کے درمیان خط کھینچنا اتنا آسان نہیں جتنا کہ مل  
 سمجھتا ہے لیکن اس کا بیان اس لحاظ سے نہایت مفید ہے کہ وہ کہتا ہے  
 کہ بارشوت ان لوگوں پر ہے جو آزادی کی تحدید کرنا چاہتے ہیں اور ہر اخلاقی  
 حکم کے ساتھ ایک ذمہ داری وابستہ ہے (یہ زیادہ تر کانٹ کی تعلیم  
 حقوق کے اساسی افکار کا اعادہ ہے)۔

(ج) مسئلہ نسواں (تعبہ نسواں فلسفہ) مل کے نزدیک عورتوں کے  
 حقوق کا مسئلہ وسیع تر مسئلہ آزادی کا ایک پہلو ہے۔ یہ درحقیقت ایک پیکار  
 ہے قوت کے غلط استعمال کے خلاف اور ایک کوشش ہے ان استبا  
 کو رفع کرنے کی جو شخصیت کے آزادانہ ارتقا کو روکتے ہیں تاکہ زبردستوں  
 کے حقوق کو زائل کیا جائے اور اس تمام خارجی اقتدار کو منسوخ کر دیا  
 جائے جو حفاظت یا تعلیم و تربیت کے لیے ضروری نہیں اس مسئلے کی  
 بحث میں ان تمام خیالات کی توجیہ کے لئے جو ترقی کو روکتے ہیں مل ناقابل  
 انفکاک تلام کے دل پسند نظریے سے کام لیتا ہے عورتوں کی نسبت جو خیالات

راج ہیں وہ رسم و روایت کا نتیجہ ہیں اور حقیقی تجربے پر مبنی نہیں۔ جس کو ہم عورت کی فطرت کہتے ہیں وہ ایک مصنوعی پیداوار ہے۔ عورت کی حقیقی فطرت اسی وقت منکشف ہوگی جب اس پر سے تمام مانع ترقی قیود اٹھا دیئے جائیں گے اور اس کے ملکات کو آزادانہ ارتقا کا موقع ملے گا۔ یہ اسی استدلال کا اعادہ ہے جو مل نے اپنی کتاب 'آزادی' میں پیش کیا تھا۔ قیود کو ہٹا دینا چاہئے تاکہ لوگوں کو آزادانہ طور پر تجربے سے سبق حاصل کرنے کا موقع مل سکے۔ یہ استقرا کے طریقہ فرق کا ایک عملی اطلاق ہے لیکن مل اس طرح سے لکھتا ہے گویا اس کو پہلے ہی سے نتیجہ معلوم ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ عورتوں اور مردوں کے ذہنی قوتیں برابر ہیں مگر یہ مفروضہ مساوی حقوق کے تقاضے میں لازماً داخل نہیں ہے۔

## (ج) مجلس نمائندگی

(Considerations on Representative Government 1861)

ہم دیکھتے ہیں کہ اس مسئلے کی بحث میں بھی وہی خیال مل کے ذہن میں ہے نہ صرف افراد اور گروہوں کے استبداد کے خلاف بلکہ اکثریت کے استبداد کے خلاف آزادی کی کس طرح حفاظت ہو سکتی ہے۔ وہ چہتور کے منافع اور اس کے خطرات پر بحث کرتا ہے اس زمانے میں حکومت کے صرف دو دستور باقی ہیں جو ایک دوسرے پر تفوق حاصل کر لئے کی کوشش کر رہے ہیں 'جمہوری حکومت' اور 'دفتری حکومت' اس کا ایک ہی ممکن حل ہو سکتا ہے کہ جمہوری حکومت دفتری حکومت سے کام لے اور اس کو نگرانی اور تصرف کا حق حاصل ہو۔ پارلیمنٹ کا کام فقط یہ ہونا چاہئے کہ وہ ملکیت کے ارادے کا اظہار کرے اس میں یہ اہلیت نہیں ہو سکتی کہ وہ قوانین مرتب کرے یہ کام ماہرین کی ایک جماعت کے سپرد ہونا چاہئے۔ اقلیتوں کی حفاظت کے لئے مل اور باتوں کے علاوہ یہ تجویز

کرتا ہے کہ نمائندگی جماعت دار ہونی چاہئے۔ بل جمہوریت کے تقاضے سے ناواقف نہیں تھا۔ لیکن وہ کہتا ہے کہ وہ لوگ سخت کوتاہ اندیش ہیں جو اصلاحات کو جاری کرنے کے لئے مطلق العنانی چاہتے ہیں۔ وہ اس حقیقت کو بھول جاتے ہیں کہ ترقی کے مستحکم اور دیر پا ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ خود لوگوں کے خیالات اور طریقوں میں رہی ہو اور وہ یہ نہیں دیکھتے کہ جس ملک میں ایک حد تک پہلے تہذیب موجود ہے وہاں براہیچھی قسم کی مطلق العنانی بہ نسبت بری مطلق العنانی کے بدتر ہوتی ہے کیونکہ اس سے لوگوں کی طبیعت اور قوت کمزور پڑ جاتی ہے۔

### (د) معاشرتی مسئلہ

(اصول معاشریات ص ۱۸۲)

جیسے جیسے مل کی ذہنی ترقی ہوتی گئی ویسے ویسے اس کو یقین ہوتا گیا کہ معاشرتی مسئلہ سیاسی مسئلے پر مقدم ہے۔ جمہوریت پر اس کا یقین کبھی زائل نہیں ہوا لیکن وہ نہ صرف اس کے تقاضے سے پوری طرح آگاہ تھا بلکہ مستقبل کے لئے اس نے ایک ایسا نصب العین قائم کیا جو جمہوریت کے پروگرام سے بھی کئی فرسنگ آگے تھا۔ اہم معاشرتی تبدیلیوں کے بغیر انفسدادی اور سیاسی آزادی سے سب لوگ فائدہ نہیں اٹھا سکتے۔

۱۸۴۲ء کے ایک خط میں جو اس نے دوہرٹ بار کلمے نوکس کو لکھا ہے معاشرتی مسئلے کی نسبت مفصلہ بذیل خیالات کا اظہار کیا ہے ”مجھے یقین ہے کہ کانٹو لیبکی حریت اور قانون اصلاح سے دستور حکومت میں جو تبدیلیاں ہوئی ہیں ان کی وجہ سے حکمراں طبقے کے بہت سے لوگوں کا صکر تو جوانوں میں وسعت قلب پیدا ہو گئی ہے اور چارٹرم کی ترقی سے یہ خیال پیدا ہو رہا ہے کہ حکمرانوں کا یہ فرض ہے اور دور اندیشی بھی اسی میں ہے کہ غریبوں کی دینی اور دنیاوی اغراض کا اس سے بہت

زیادہ خیال کریں جتنا کہ اب تک کرتے رہے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی وہ کہتا ہے کہ ”بڑے بڑے معاشرتی تقاضے کو رفع کرنے یا کم کرنے کے متعلق لوگ ابھی تک ایسے ہی ناواقف ہیں جیسے کہ پہلے تھے“ لیکن خود مل کو بھی اس شکل کا کوئی حل معلوم نہ ہوا۔ وہ اس کا اعتراف کرتا ہے کہ میرے سامنے دو ایسے اساسی اصول ہیں جن میں سے ہر ایک کا میں حامی ہوں اگرچہ ان کے نتائج باہم متناقض معلوم ہوتے ہیں۔ یہ دو اصول انفرادیت اور اجتماعیت ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ مجھے معلوم نہیں کہ ان دونوں میں کس طرح موافقت پیدا ہو سکتی ہے اس لئے میں ناچار اس کام کو متعطل کے لئے چھوڑنا ہوں۔ لیکن اسے یقین ہے کہ ابھی تک ہم نے نہ انفراد کو بہترین صورت میں دیکھا ہے اور نہ اجتماعیت کو۔ ہمیں ابھی بتانا ہے کہ یہ معلوم ہے کہ ایک فرد کی آزادانہ فعلیت اپنے اصلی ترین مراتب میں کیا پیدا کر سکتی ہے اور نہ یہ کہ خارجی حالات کی پوری اجتماعی تنظیم سے کیا پیدا ہو سکتا ہے۔ یہ حیثیت مفکر مل کا کمال اس مسئلے میں بدرجہ اتم ظاہر ہوتا ہے۔ مستقبل کی نسبت اس کو بڑی امیدیں ہیں لیکن وہ ان تمام ممکنات کا تنقیدی امتحان کرتا ہے جو تجربے میں ظاہر ہوئے ہیں۔ وہ تو اس اور رواج سے مرعوب نہیں ہوتا وہ نہایت اطمینان سے ان کے اسباب کی تحقیق کرتا ہے اور دریافت کرتا ہے کہ کیا دوسرے اسباب ان اسباب کی جگہ نہیں لے سکتے۔

اجتماعیتی نظامات کی تحقیق میں وہ اس تعصب سے کام نہیں لیتا جو اس زمانے کے ماہرین علم المعیشت میں عام تھا اور یہ طرز اس کی روح فلسفہ کے بالکل مطابق تھا۔ اجتماعیت کے عام مخالفوں کی طرح وہ توارث اور ذاتی ملکیت کے حقوق کو بد ہی تصور نہیں کرتا تھا۔

قومی منافع کی تقسیم صنعتی تنظیم و رواج اور انسانی ارادے پر اس درجہ منحصر ہے کہ مروجہ تنظیم و تقسیم کو فطرت کی ایک ابدی ضرورت خیال کر لیتا سخت غلطی ہے۔ ذاتی ملکیت کا رواج ان وجوہ سے قائم نہیں ہوا تھا

جن سے اب وہ جاری ہے۔ شروع میں حفظ امن کی خاطر جماعت نے یہ قاعدہ جاری کیا کہ جس فرد نے جس چیز پر قبضہ حاصل کر لیا ہے وہ چیز اسی کے قبضہ میں رہے اس سوال کا اسی تعلق فیصلہ نہیں ہو سکتا کہ یہ رواج مستقبل میں بھی باقی رہیگا یا اس کی جگہ کوئی اور طریقہ جاری ہو جائیگا جس کا خاکہ اجتماعی نظامت میں پیش کیا جاتا ہے۔ ہندو ملکوں میں تمام طبقتوں کو اس پر بحث کرنی چاہئے مل کہتا ہے کہ تمام اساسی اصولوں پر نظر ثانی ہونی چاہیئے اور یہ اس زمانے کی اساسی خصوصیت ہے کہ جن لوگوں کو موجودہ رسم و رواج سے سب سے زیادہ تکلیف پہنچتی ہے اس کے جواز یا عدم جواز کی بحث میں ان لوگوں کو بھی شریک کیا جائے۔ اس تمام بحث و تحقیق کا نتیجہ کیا ہوگا؟ مل کا جواب یہ ہے کہ اگر اس میں قیاس سے کام لینے کی اجازت ہو تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ فیصلے کا مدار زیادہ تر ایک بات پر ہوگا اور وہ یہ ہے کہ دو نظامت میں سے کس نظام کے مطابق سب سے زیادہ آزادی اور خود روی حاصل ہو سکتی ہے۔ ذریعہ معاش کے حصول کے بعد ان لوگوں کی شخصی ضرورتوں میں سے نہایت قوی آزادی کی خواہش ہے اور عقل و اخلاق کی ترقی کے ساتھ اس میں کمی نہیں بلکہ زیادتی پیدا ہوتی ہے۔ ایسی تعلیم یا ایسا رواج جو انسانوں کو یہ سکھائے کہ اپنے اعمال میں خود اختیاری کو چھوڑ کر آرام اور فارغ البالی حاصل کر لیں یا مساوات کی خاطر آزادی کو چھوڑ دیں ان کو انسانی فطرت کی ایک نہایت بلند خصوصیت سے محروم کر دے گا۔

مل اس کو تسلیم کرتا ہے کہ اجتماعیت کے خلاف اس اعتراض میں اکثر مبالغہ کیا جاتا ہے لیکن وہ کہتا ہے کہ اس نظام میں جو پابندیاں ہوں گی وہ نوع انسان کی موجودہ حالت کے مقابلے میں آزادی کے مرادف ہوں گی۔

مل کے نزدیک ذاتی ملکیت کے طریقے کو ترک کر دینا لازمی نہیں بلکہ بشرطیکہ قانون اس کے غیر مساواتی نتائج کو زیادہ کرنے کی بجائے کم



کرنے کی کوشش کرے ذاتی ملکیت کے نظام میں بھی جتنی خود غرضی ضروری ہے موجودہ طریقہ اس سے بہت زیادہ پیدا کرتا ہے لیکن اجتماعین کا یہ خیال غلط ہے کہ تمام معاشرتی تقاضے مقابلے کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں وہ اس بات کو بھول جاتے ہیں کہ جہاں مقابلہ نہیں وہاں اجارہ ہے اور اجارے کی تمام صورتوں میں محنت کی پیداوار سے کاپلوں کی پرورش ہوتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ مزدوروں کے مقابلے سے اجرت کم ہو جاتی ہے لیکن دیگر ہر قسم کے صنعتی اور تجارتی مقابلے سے مزدوروں کو فائدہ پہنچتا ہے کیونکہ اس سے ضروریات زندگی ارزاں ہو جاتی ہیں تمام معاشرتی تقاضے کی جڑ مقابلہ نہیں بلکہ سرمایے کے مقابلے میں مزدور کی غلامی ہے۔

مل کی رائے میں اس کا علاج یہ ہے کہ مزدوروں کی سطح معاش کو بلند کرنے کی کوشش کی جائے اور یہ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ سلطنت اس میں بڑے زور سے مداخلت کرے۔ ہمیں چاہئے کہ مصفا سے ترقی کے وہ انداز پیدا کریں جن کو فرانس میں کارندہ جماعتوں نے انقلاب سے پیدا کیا ہے۔ بہتر تعلیم بہتر تقسیم زمین اور ملک سے باہر وطن اختیار کرنے سے کام کرنے والی جماعتوں کو بہتر معاشرتی حیثیت حاصل ہو جائیگی اور ان کی مادی اور غیر مادی ضرورتیں پوری ہو جائیگی ایسی صورت میں یہ لوگ سطح معاش کو پست کرنے اور آخر کو کو گھٹانے کی بجائے ضروری تصرف ذات سے کام لیں گے اور اندھا دھند آبادی کو نہیں بڑھا سکیں گے خواہ اس اشار کا ثمرہ آئندہ نسلوں کو حاصل ہو جو زیادہ بہتر حالات میں نشوونما پائیں۔ مل کو آزاد انجمنوں مثلاً تجارتی انجمنہائے اتحاد اور خاص کر دولت آفریں انجمنہائے اتحاد باہمی سے بھی بہت توقعات تھیں اور وہ فرانس اور انگلستان میں ان کی ترقی پر نہایت دلچسپی سے نظر رکھتا تھا اس کے نزدیک ان کی خاص اہمیت یہ تھی کہ ان سے آزادی عمل اور تصرف ذات کے فضائل کی تربیت ہوتی ہے۔

۱۔ لیے محدود حلقوں میں اجتماعیت پر تجربے کر سکتے ہیں جو آئندہ معاشرتی مسائل کی تحقیق میں بہت مفید ثابت ہوں گے۔

### (۴) مذہبی مسئلہ

مل نے جو کتاب میں خود شایع کیں ان میں مذہبی مسئلے کو وہ محض ضمایا بیان کرتا ہے اور سب سے زیادہ اس کا ذکر ہیملٹن کے فلسفے پر اس کی تصنیف میں پایا جاتا ہے وہ اس میں دو نظریات کی تردید کی کوشش کرتا ہے۔ ایک خیال وہ ہے جس کی خود ہیملٹن نے بھی اپنے نقطہ نظر سے تردید کی، جس کو شیلنگ اور ہیگل نے پیش کیا کہ فکر خالص کے ذریعے سے ممکن ہے کہ خدا کا علمی تصور قائم کیا جائے اور ایک لامحدود ہستی مطلق تک پہنچا جائے جو تمام اشیاء کی خالق اور ان کی غایت ہے۔ مل کہتا ہے کہ مذہب میں بھی دیگر تمام چیزوں کی طرح ہمیں تجربے ہی سے شروع کرنا چاہئے اور ہم ہستی باری تعالیٰ کے تصور تک پہنچنا چاہتے ہیں تو یہ ضروری ہے کہ فطرت کا مشاہدہ اس کی طرف رہنمائی کرے۔ مل کی یہ رائے معلوم ہوتی ہے کہ ایسی ہستی پر یقین کرنے کے وجہ معلوم ہو سکتے ہیں کیونکہ کونٹ اور اس کی ایجابیت پر لکھتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ اگر ہم کونٹ کے منازل تلاش کے قانون کو تسلیم بھی کر لیں پھر بھی ایجابی منزل میں بہت سے سوالات فیصلہ نا شدہ باقی رہ جاتے ہیں اس لئے مذہبی مفروضات کو قائم رکھنا ممکن ہے بشرطیکہ وہ ان صداقتوں کے مبنی نہ ہوں جو ہم نے تجربے سے حاصل کی ہیں۔ دوسرا خیال جس کی مل مخالفت کرتا ہے وہ ہے جس کی ہیملٹن نے اور اس سے زیادہ زور کہ ساتھ مائل نے حمایت کی ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر علمی تحقیقات اس نتیجے پر بھی پہنچے کہ ایک خیر مطلق قدرت کاملہ رکھنے والی لامحدود ہستی کا تصور انسانی عقل اور ضمیر کے خلاف ہے۔

اس حالت میں بھی ہیں اس پر ایمان لانا چاہئے کیونکہ خدا کی ذات پر نہ انسانی منطق کا اطلاق ہوتا ہے اور نہ انسانی اخلاقیات کا۔ اس تعلیم کے خلاف مل نے نہایت غصے کا اظہار کیا ہے۔ وہ کہتا ہے ”بجائے اس خوشخبری کے کہ ایک ایسی ہستی کا وجود ہے جن میں وہ تمام کمالات پائے جاتے ہیں جو انسان کے ذہن میں آ سکتے ہیں اور اس درجہ کمال میں پائے جاتے ہیں کہ ہم ان کا تصور بھی نہیں کر سکتے، مجھے سے یہ کہا جاتا ہے کہ کائنات پر ایک ایسی ہستی حکمراں ہے جس کے صفات لا محدود ہیں لیکن ہم کو یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ وہ صفات کیا ہیں اور نہ ہی ہم یہ جان سکتے ہیں کہ اس کی حکومت کے اصول کیا ہیں سوائے اس کے کہ اعلیٰ ترین انسانی اخلاق کا جن کا تصور ممکن ہے، اس پر اطلاق نہیں ہوتا اگر آپ مجھے اس کا یقین دلا دیں تو میں اس مقدر کو برداشت کر لوں۔ لیکن جب مجھ سے یہ طلب کیا جاتا ہے کہ میں ایسا اعتقاد بھی رکھوں اور ساتھ ہی اس ہستی کے لئے وہ اسماء بھی استعمال کروں جو اعلیٰ ترین انسانی اخلاق کے لئے استعمال ہوتے ہیں تو میں صاف الفاظ میں کہتا ہوں کہ میں ایسا نہیں کر سکتا۔ اس قسم کی ہستی مجھ پر جو قدرت بھی رکھتی ہو کم از کم ایک بات ایسی ہے جس میں وہ مجھ کو مجبور نہیں کر سکتی۔ وہ مجھ سے اپنی پریشانی نہیں کر سکتی۔ میں کسی ایسی ہستی کو حسن اور صلح نہیں کہہ سکتا جو ان معنوں میں صالح نہ ہو جن معنوں میں یہ لفظ اپنے ہمجنسوں کے لئے استعمال کرتا ہوں اگر ایسی ہستی مجھے اس جرم کی پاداش میں جہنم میں ڈال دے تو میں اس کے لئے تیار ہوں۔“

یہ گرمی کلام لوگوں میں بہت ہیجان و غضب کا باعث ہوئی اور مل کے سیاسی مخالفوں نے اس کو اس کے خلاف استعمال کیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مل اس کو مذہبی مسئلے کے لئے نہایت اہم سمجھتا تھا کہ اخلاق میں انسانی معیار سے بلند تر اخلاق کو تسلیم کرنا ناممکن ہے۔ نتیجتاً اس کے خلاف بڑے زور سے احتجاج کر چکا تھا کہ خدا کے اندر ایک ایسی صفت کو محبت کہا جائے جو انسان کے لئے اس صفت

کے برعکس ہو۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کہ کوئی خنجر کی بھونک کا نام بوسہ رکھ دے۔ اسٹوارٹ مل نے اپنے سوانح حیات میں اپنے باب کی نسبت بھی یہ بیان کیا ہے کہ دنیا کی برائیوں کے ساتھ وہ ایک قادر مطلق اور خیر مطلق ہستی پر ایمان نہیں لاسکتا تھا اسی لیے اس نے تمام مذہبی اعتقادات کو ترک کر دیا تھا اور اس میں مانی کی تعلیم کے ساتھ ہمدردی پیدا ہو گئی تھی کہ ایک نیک اور ایک بد ہستی کا ثنات کی حکومت کے لئے یہ سرپرکار ہیں۔ اسٹوارٹ مل نے اپنی زندگی میں شائع شدہ کتابوں میں مذہبی معتقدات کی نسبت معین طور پر کچھ بیان نہیں کیا اظہار خیال میں اس کا یہ تامل لوگوں کے خوف کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ وہ چاہتا تھا کہ اس سے سب کو معلوم ہو گیا تھا کہ مذہب کی نسبت اس کے خیالات عام معتقدات سے بہت دور ہیں۔ اس کے جوشیلے مخالفوں نے اس کے اقوال کو اس کے خلاف استعمال کیا اور اس کی وفات پر ایک کلیسیائی صحیفے نے لکھا "اس کی موت سے کسی کو نقصان نہیں پہنچا کیوں کہ وہ لپکا کا نسر تھا اور نہایت خطرناک شخص تھا خواہ وہ لپکا کیسا ہی بے ضرر معلوم ہوتا ہو۔ آسمان سر کے ایسے نیز اگر جلد سے جلد وہیں چلے جائیں جہاں یہ گیا ہے تو کلیسا اور مملکت دونوں کے لیے بہتر ہو" اس کلیسیائی اخبار کو جس کو مل کی پاداش بعد از موت کی نسبت اس قدر یقین تھا، اگر مل کے خیالات کو اچھی طرح بیان کرنا پڑتا تو اسے نہایت دقت پیش آتی۔ حقیقت یہ ہے کہ مل خود مذہب کی نسبت اپنے خیالات کو قطعی نہیں سمجھتا تھا اس کا خیال تھا کہ ابھی مذہب کی نسبت مزید بحث و تحقیق کی ضرورت ہے اور جب تک کہ وہ کسی قطعی نتیجے پر نہ پہنچے وہ اپنے خیالات کی اشاعت نہیں کرنا چاہتا تھا Essays on Religion کی اشاعت سے پہلے جو اس کی وفات کے کچھ عرصہ بعد شائع ہوئے خود اس کے دوستوں کو اس کے مذہبی نقطہ نظر کا علم نہیں تھا۔ یہ کتاب تین سالوں پر مشتمل ہے ان میں سے دو یعنی Utility of Religion (فائدہ مذہب) اور On Theism

(توحید) نامکمل تھے وہ فقط تیسرے رسالے On Nature (فطرت کے متعلق) کو قابل اشاعت سمجھتا تھا۔ اس کے سکوت کی غالباً ایک تیسری وجہ یہ بھی کہ وہ بہت سے مسائل پر بیک وقت بحث کرنا نہیں چاہتا تھا اور ہر مسئلے کے عیب و صواب کی الگ تحقیق کو مناسب خیال کرتا تھا۔ وہ اس کو ضروری نہیں سمجھتا تھا کہ بیک وقت سب طرف تیر چلائے جائیں۔ اس کی انتہا پسندی کے باوجود معاصرین پر اس کا جو اثر تھا اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ وہ بیک وقت ایک ہی مسئلے کی تحقیق کرتا تھا جیسا کہ خود اس نے ایک دوست سے کہا۔ ”میں کسی نوصب کو معاف نہیں کرتا لیکن ایک وقت میں ایک ہی سے بنتا ہوں۔“

اس کے رسالے متعلق یہ فطرت میں اساسی خیال یہ ہے کہ انسانی مداخلت کے بغیر فطرت کی جو کیفیت ہے ہم اس کو انسانوں کے لئے نمونے کے طور پر پیش نہیں کر سکتے اور نہ ہی ہم فطرت سے یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ ایک دانائے کل قادر مطلق اور رحیم مطلق خالق موجود ہے ہم فطرت کی قوت سے مرعوب ہو سکتے ہیں لیکن اس کے معاملات میں انحراف اور ناانصفانی پائی جاتی ہے وہ انہیں کو اور دیتی ہے جو پہلے سے صاحب قدرت ہیں اور ان کے ساتھ بے رحمی برتی ہے جو عاجز اور بے مایہ ہیں اگر ہم فطرت کے اس تجربے کے ساتھ کسی خدا پر ایمان لاسکتے ہیں تو وہ ایسا خدا ہو سکتا ہے جو محسن ہو لیکن قادر مطلق نہ ہو خدا کے اندر خیر مطلق کو تسلیم کرنے کے لیے اس کی قدرت مطلقہ کو قربان کرنا پڑے گا۔ اس مسئلے پر تفصیلی استدلال میں نے اپنے مضمون Theism (ایمان بر خدا) میں کیا ہے۔ نظام کائنات کے خالق کو مجبوراً ایسے شرائط کو تسلیم کرنا پڑے گا جو اس کے ارادے سے آزاد تھے۔ کائنات میں مادہ اور قوت غیر مخلوقی اور قدیم ہیں اور ان کے خواص و قوانین ناظم کائنات کے ارادے پر منحصر نہیں اس لئے کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ دنیا میں اس قدر نقصان پائے

جاتے ہیں۔ فطرت میں خوبی اور مقصد کو پورا کرنے کا جو میلان پایا جاتا ہے، اس کے خلاف جو کچھ واقع ہوتا ہے وہ ان مادی موانع کی وجہ سے ہے جن پر غالب آنے کے لئے خدا کو جدوجہد کرنی پڑتی ہے۔ مستقبل کے مذہب کی ایک امتیازی خصوصیت یہ ہوگی کہ انسان میں یہ روح افزا احساس پیدا ہو جائے گا کہ وہ خدا کا ہمکار اور معاون ہے۔ لیکن ایک قادر مطلق خدا کی نسبت ایسا اعتقاد رکھنے میں تناقض لازم آتا ہے۔ زندگی میں جو اعلیٰ ترقی اور فطرت میں خیر عام کا میلان ہے اس کے مشاہدے سے ہم کو خدا کا ارادہ معلوم ہو سکتا ہے۔ کوئی خیال اتنا جانفزا اور ہمت افزا نہیں ہو سکتا جتنا یہ احساس کہ میں حق کی فتح میں حصہ لے رہا ہوں خواہ وہ حصہ کیسا ہی قلیل ہو۔ مستقبل کے مذہب میں یہ ایک اساسی خیال ہوگا۔ بلکہ مسئلہ کے ایک خط میں سین بیونوں کے اس نظریہ کے سلسلے میں کہ کار تکوین کو مسلسل جاری رہنا چاہئے اس خیال کو ظاہر کر چکا تھا۔ ہیملٹن کے خلاف مل کے مناظرے میں ایک نکتہ ہے جو ٹھیک طرح سمجھ میں نہیں آ سکتا اگر ہم اس بات کو مد نظر نہ رکھیں کہ مل خدا کو ایک محدود ہستی سمجھتا ہے۔ مل کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ ہیملٹن کو خدا کے تصور میں اس قدر نظری شکاکت کیوں پیش آتی ہیں اور خاص کر قانون اضافیت اس میں کیوں روڑا اٹکاتا ہے۔ خدا عالم کی اضافت سے منظور ہوتا ہے۔ مل پوچھتا ہے کہ اگر یوں ہے تو اس میں تناقض کیا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ مل یہاں محدود خدا کے تصور سے استدلال کر رہا ہے کیونکہ تناقض تو اس وقت لازم آتا ہے جب ہم خدا کو مطلق اور لامحدود سمجھیں اور پھر ایسی شے سے مضاف الیہ سمجھیں جو اس سے الگ ہے اور اس کی وجہ سے محدود و متعین ہوتا ہے یعنی اسے اضافی بھی خیال کریں۔ منطقی وجہ سے نہیں بلکہ اخلاقی وجہ سے مل نے یہ نقطہ نظر اختیار کیا۔ یہ نظریہ دالیر اور روسو کے خیال کے ٹھیل ہے۔ مل کے استدلال کا مدار اس پر ہے کہ دنیا میں ایسے مقصد

اور ارتقا سے حیات کا میلان پایا جاتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ ایسے میلانات بھی پائے جاتے ہیں جو خدا کے وجود کے مخالف ہیں لیکن اگر اس غایت کو حسی اور ارتقا کی خالص علی توجیہ ممکن ہو جائے تو مل کا نظریہ بے کار ہو جائے گا۔ مل اعتقاد منکوبین کو اس بنا پر رد کرتا ہے کہ ہر منظر کی کسی دوسرے منظر ہی سے توجیہ ہو سکتی ہے۔ غایت اور ارتقا کے اسباب بھی شاید فطرت کے اندر ہی مل جائیں۔ نظریہ ارتقا اسی چیز کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ مل اس کو تسلیم کرتا تھا کیونکہ اس نے کہا کہ اگر نظریہ ارتقا کو مان لیا جائے تو اگرچہ اس سے فابلی مشیت کی مداخلت کا نام ممکن ہونا ثابت نہیں ہوگا لیکن اس خیال کو ضعف یقیناً پہنچے گا۔ ہم اس حیرت انگیز فکر کو مستقبل کے انکشافات کے حوالے کرتے ہیں۔ اگر مذہب کی صداقت کبھی پایہ ثبوت کو نہ پہنچے اس حالت میں بھی مل کا خیال ہے کہ جب تک مذہب انسان کے لیے مفید ہے تب تک یہ ناپید نہیں ہوگا۔ مل اپنے مضمون (Utility of Religion) میں مذہب کے فائدوں پر بحث کرتا ہے۔ شاعری کی طرح مذہب کا ہر چشمہ ہے کہ انسان زندگی کی کشافوں سے بیزار ہو کر زیادہ لطیف و جمیل زندگی کا نقشہ اپنے تخیل میں کھینچتا ہے۔ ہر قسم کی ترقی کے باوجود انسان کی زندگی ہمیشہ ایسی محدود اور مصیبت انگیز رہے گی کہ وہ ہمیشہ اشرف اور وسیع تر زندگی کی تمنا کرتا رہے گا۔ تخیل حقیقی سچے کی تمنیوں سے آزاد ہونا چاہتا ہے۔ محض شاعری سے مذہب اصولاً اس بات میں مختلف ہے کہ وہ نصب العین کو حقیقی اور نہایت اہم خیال کرتا ہے اور اس کا جوہر یہ ہے کہ تمام تمنا اور تناثر کو نہایت قوت اور سرگرمی کے ساتھ نصب العین ہی معروض کے حصول میں صرف کیا جائے۔ کونست کے مذہب انسانیت میں یہ شرط ان تمام مذاہب کی نسبت بہتر طور پر پوری ہوتی ہے جو خدا کو کائنات کا خالق قرار دیتے ہیں۔ نوع انسان کی وحدت اور اس کی فلاح و بہبود کے ساتھ ہمہری ہمدردی ایک

ایسا احساس ہے جس پر نہ کوئی منطقی اعتراض وارد ہو سکتا ہے اور نہ اخلاقی  
 فطرتی قوتوں کی نسبت فقط ایک ہی اعتقاد ایسا ہے جس میں نہ  
 کوئی بد اخلاقی ہے اور نہ کوئی منطقی متناقض، یعنی فطرت کی نسبت مذکورہ صد  
 اعتقاد کہ اس کے اندر ایک عاقل و محسن اتنی یہ مادے سے برسرِ پیکار  
 ہے جیسے کہ افلاطون کا خیال تھا یا ایک بدہمتی ہے جیسے کہ مانی کے  
 مذہب کا عقیدہ تھا۔ جس کسی کا ایسا عقیدہ ہو وہ یقین کے ساتھ  
 یہ کہہ سکتا ہے کہ اس دنیا میں جتنا شر ہے وہ اس کے معبود کا پیدا  
 کردہ نہیں ہے۔ اگر یہ اعتقاد ناقابلِ ثبوت ہو اور بجائے ایمان کے  
 محض ایک تمنا کا اظہار ہو اس حالت میں بھی اصل دلائل یہی ہے  
 کہ ہم پوری قوت کے ساتھ اس پر قائم رہیں۔ اس طرح سے عقل  
 و تنقید کو خارج کئے بغیر زندگی مسرت کے ساتھ گذر سکی ہے  
 اگر ہم غیر ضروری طور پر زندگی کے محدود و مولم پہلو پر ہی نظر جمائے  
 رکھیں تو ہماری قوت عمل شل ہو جائیگی۔ یہ امید کہ ہمارے حدودِ تجربہ  
 کے ماورائے خیر کی عقلی قوتوں اور حیاتِ ابدی کا وجود ہے ہمارے  
 لیے خاص اہمیت رکھتی ہے کیونکہ اس سے ہمارے پیمانہٴ تاثر میں  
 بڑی وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔ مل کے نزدیک بقائے حیات  
 کا اعتقاد ہمہ رواں تاثرات پر خاص اثر رکھتا ہے۔ ایک زمانہ تھا  
 کہ مذہب کی تمام اہمیت اس کے لئے اسی اعتقاد میں تھی۔ مل اپنے  
 ایک دوست کو جسے ایک محبوب کی موت کا عظیم صدمہ پہنچا  
 تھا ایک خط میں لکھتا ہے "میرے نزدیک مذہب کی مستقل قیمت  
 اس میں ہے کہ وہ موت کے جانمکاح حادثوں میں فراق کی تکلیف  
 کو ہلکا کر دیتا ہے" اپنی تصنیف "فلسفہ مذہب" میں مل عیسائیت کی  
 نسبت بھی اظہارِ رائے کرتا ہے اور کہتا ہے کہ عیسائیت نے ایک  
 اسوہ حسنہ پیش کر کے نوعِ انسان پر بہت اچھا اثر ڈالا ہے۔  
 عیسائیت کا کام خدا کے تصور نے نہیں بلکہ مسیح کی مثال نے کیا



اور یہ اثر اس حالت میں بھی کم نہ ہو گا اگر ہم مسیح کو محض ایک انسان اور ایک تاریخی شخص قرار دیں۔

مل کا مذہب کانٹ کے مذہب سے اس امر میں مشابہ ہے کہ وہ ایک ایمان ہونے سے زیادہ ایک امید کی حیثیت رکھتا ہے اسے یقین ہے کہ اس کے مذہب کا مدار مفصلہ ذیل سول کے جواب پر ہے مد کیا یہ غیر معقول بات ہے کہ انسان تحصیل سے پیدا شدہ ایک ایسی امید پر زندگی بسر کرے جس کے ایفا کے لیے شاید کبھی کوئی اغلب وجہ نظر نہ آئے؟ کیا ہم اس امید کو اس وجہ سے خارج کر دیں کہ وہ عقل کی اس ہدایت کے خلاف ہے کہ ہمارے تمام خیالات و تاثرات کے لئے قطعی دلائل موجود ہونے چاہئیں؟ مل کا خیال ہے کہ یہ نکتہ مفکرین کے درمیان عرصہ دراز تک معرض بحث میں رہے گا کیونکہ ہر ایک اس کا جواب اپنی طبیعت کے موافق دے گا لیکن اس کے نزدیک اس مسئلے پر اس کی اہمیت کے مطابق ابھی تک پوری بنجیدگی سے غور نہیں کیا گیا۔ مل نے خود اس کا جو حل پیش کیا ہے اس میں اس مسئلے کے ایک پہلو کو نظر انداز کر دیا گیا ہے اگر کوئی اصل حق یا ہستی صالح ہو لائے مادی کے خلاف جدوجہد کر رہی ہے تو اس کے لئے ایک ایسے نظام کی ضرورت ہے جو ان دونوں پر حاوی ہو اور ان کی بیکار کو ممکن بنائے۔ بیکار ابھی ایک قسم کا باہمی تعامل و تعلق ہے اور باہمی تعامل کے لئے ایک ایسے نظام اشیاء کا ہونا مقدم ہے جس سے مختلف قوتوں کا تصادم ممکن ہو سکے۔ اس طرح سے مل کے حل میں سے وہی قدیم مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے۔ انگلستان میں مل کے فلسفہ مذہب کے انقاد فلسفہ سیکل کے ہتھیاروں سے مسلح تھے اس لئے مل کے استدلال کی یہ خامی ان کے نظروں سے چھپی نہیں رہ سکتی تھی لیکن ان کو مل کی طرح اس مسئلے کی اخلاقی شکل کا قوی احساس نہیں تھا۔

اس مسئلے کے نفسیاتی پہلو میں بھی مل نے ایک عنصر کو نظر انداز کر دیا جس کا مذہبی وجدان میں ایک بہت بڑا حصہ ہوتا ہے یعنی ایک ایسی ہستی میں جو ہو کر سکون مطلق حاصل کرنا جو خود زندگی کی جدوجہد میں شریک نہیں۔ اس حاجت کے بالکل مخالف ایک اور مذہبی تقاضا بھی بعض طبائع میں پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ خدا کو زندگی اور اس کی جدوجہد کے لئے ایک کامل مثال قرار دیا جائے جب یہ دونوں متضاد روحانی ضرورتیں بیک وقت اپنی اپنی تسکین چاہتی ہیں تو مذہبی مسئلہ زیادہ شدید صورت اختیار کر لیتا ہے۔

لیکن مل کی عظمت کا مدار ان نتائج پر نہیں جن پر وہ پہنچا۔ خاص تجربیت کے ثبوت اور اطلاق میں اس کو ویسی ہی ناکامی ہوئی جیسی کہ افلاطون کو خالص تصویریت میں ہوئی تھی بلکہ دونوں کا بجا ذکر کرنا اس لیے بھی مناسب ہے کہ مل تمام عمر افلاطون کا مدافع رہا اس نے جو کہ افلاطون کی نسبت کہا وہی ہم خود اسکی نسبت کہہ سکتے ہیں کہ میں ہمیشہ یہ محسوس کرتا رہا ہوں کہ افلاطون کا لقب ان لوگوں کے لیے بدرجہا زیادہ سوزوں ہے جنہوں نے افلاطون کے طرز تحقیق میں نشوونما حاصل کی ہے، نسبت ان لوگوں کے جنہوں نے فقط چند ادوعلی نتائج اختیار کر لیے ہیں۔ اسی طرح تاریخ فلسفہ میں مل کی اہمیت اس کے طریق تحقیق کی وجہ سے ہے اس نے بے شمار نظری اور عملی مسائل کو تجربے اور تنقید کی کسوٹی پر پرکھا۔ اس نے جو روح فلسفہ پیدا کی وہ نسبت کسی ایک نتیجے کے بہت زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔ یہ مفکر معین فکر بھی رکھتا تھا اور مسئل طلب بھی منطقی وضاحت کے ساتھ وہ تاثر سے بھی بیگانہ نہ تھا اس کا ذاتی ارتقائے فکر اس کے زمانے کے مسائل کا آئینہ ہے اور اس کے انداز تحقیق نے فکر انسانی کے لئے بہت قیمتی خدمات سر انجام دیں۔

فلسفہ ارتقا

ایجابی فلسفے کا اساسی اصول یہ ہے کہ ہمارے تصورات

کو ہمارے ادراکات پر مبنی ہونا چاہئے۔ مظاہر کی توجہ میں ایسی علتوں سے کہنی چاہئے جو خود شجرے میں آتی ہیں۔ ایجابیت حقیقت میں کیلو اور نیوٹن کے اس قاعدے کی تعمیل ہے کہ مظاہر کی حقیقی علتوں کو تلاش کیا جائے۔ جیسا کہ اگست کونٹ نے بیان کیا ہے فلسفے کی مختلف قسموں میں فرق اسی بات سے پیدا ہوتا ہے کہ ان میں مختلف قسم کی علتیں فرض کی جاتی ہیں۔ لیکن ایجابی اصول کو تسلیم کرنے کے بعد بھی نہایت بامعنی اختلافات کی گنجائش باقی رہتی ہے کونٹ اور مل کے نزدیک علت اور معلول کا تعلق دو مختلف مظاہر کا تعلق ہے جو ہمارے شجرے میں باہم وابستہ معلوم ہوتے ہیں۔ انہوں نے نسبت تعمیل کے اس پہلو پر زور نہیں دیا کہ جس قدر یہ تعلق عمیق تر اور واضح تر ہوتا جاتا ہے اسی قدر ہم مظاہر کے ربط مسلسل سے واقف ہوتے جاتے ہیں۔ اسی لئے تعمیل اور ارتقا کا قریبی تعلق ان کی نظروں سے اوجھل رہا۔ اس میں شک نہیں کہ وہ معاشرتی زندگی میں ارتقا کی اہمیت پر زور دیتے ہیں لیکن ان کا کل فطرت کا تصور اس سے متعین نہیں ہوتا۔ انہوں نے ان اختلافات پر بہت زور دیا جو تجربے سے منکشف ہوتے ہیں لیکن یہ نہیں دیکھا کہ تمام علم کا مقصد یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے ان اختلافات کو کم کیا جائے۔ یہ لوگ نئی انواع کی پیدائش کے مسئلے پر رک گئے۔ ان کی رائے میں فرد ترقی کرتا ہے اور روایت و رواج کے ذریعے سے نوع کی ترقی ہوتی ہے لیکن یہ بات کبھی ان کے ذہن میں نہیں آئی کہ ارتقا کا تصور تمام نظریہ سائنس کے کو ذوالحال سکتا ہے اور بہت حد تک اسی وجہ سے ان کے افکار خاص حد سے آگے نہ بڑھ سکے۔

چارلس ڈارون کے انکشافات اور مفروضات سے فطرت کے تصور میں جو تبدیلی واقع ہوئی وہ ایسی ہی اہم تبدیلی تھی جیسی کہ کوپر نیکس اور برنولی یا گیلیلی اور نیوٹن کے نظریات کی وجہ سے ہوئی تھی

کو پرنیکس کے نظریہ نے کائنات کو وسیع کر کے لا محدود کر دیا۔ زمین اور انسان کائنات کے مرکز اور محور نہ رہے۔ نیوٹن نے ثابت کیا کہ تمام کائنات میں ایک ہی قانون چلتا ہے اور نہایت بعید اجرام فلکی بھی انہیں قوانین کے ماتحت ہیں جن کا عمل ہماری زمین پر ہے۔ ڈارون کے نظریہ فطرت نے عضوی زندگی میں اسی قسم کی توسیع کر دی۔ اس سے پہلے کسی نے حیاتیات میں پیدائش اور ترقی کا کوئی عام قانون اور کوئی باہمی ربط دریافت نہیں کیا تھا۔ فریڈریش ولف اور کارل لیبیخ فون بیر اس سے پہلے ثابت کر چکے تھے کہ ہر عضوی وجود بتدریج ترقی کر کے ایسے جنین سے پیدا ہوتا ہے جس کی مکمل وجود سے کوئی ثابت نہیں ہوتی۔ ایسا بنوذا ہارٹلے اور جیمز مل نے یہ ثابت کیا کہ ایک فرد کے اندر نفسیاتی ترقی بھی اس قسم کی ہوتی ہے جس کے دوران میں قوانین تلازم سے ایسی نفسی صورتیں پیدا ہوتی ہیں جو اصلی عناصر سے ایسی ہی بعید ہوتی ہیں جیسی کہ جانور کی مکمل شکل اس کے جنین سے۔ مونشیو کے بنا کردہ تاریخی اسکول نے جس کو انقلاب فرانس کے بعد خاص طور پر فرانس اور جرمنی میں فروغ حاصل ہوا، معاشرتی اور سیاسی رسوم و نظام کی توجہ میں تصور ارتقا سے کام لیا۔ روٹشک فلسفے میں بھی یہ تصور نمایاں حیثیت رکھتا تھا۔ روٹشک فلسفی بھی یہ کہتے تھے کہ ہر چیز کا کل سے ایک باطنی تعلق ہے اور وہ ایسی کو ایک ایسا سلسلہ مدارج خیال کرتے تھے جس میں ہر درجے کے اندر کائنات اپنے جوہر کو تدبیر کیا اور ارتقاؤ ظاہر کرتی ہے۔ لیکن ارتقا کا یہ اطلاق محض تصوری تھا۔ ارتقا کوئی ایسا عمل خیال نہیں کیا جاتا تھا جو زمانے کے اندر واقع ہو اور جس کے ذریعہ سے ایک منظر ہی صورت دوسری صورت میں سے ترقی کر کے پیدا ہو سکے۔ ان کا خیال تھا کہ ارتقائی تسلسل جزئی مظاہر میں نہیں بلکہ سرمدی طور پر جو ہر حیات کے مدارج میں پایا جاتا ہے۔ کسی نے یہ نہیں دیکھا

کہ وہ علل فاعلہ کیا ہیں جو ایک درجے سے دوسرے درجے میں ترقی کا باعث ہوتی ہیں۔ دوسری طرف کانٹ اور لاپلاس (Laplace) نے یہ نظریہ پیش کیا کہ نظام شمسی گاڑی بخار سے طبعی اور کیمیاوی قوانین کے مطابق ترقی کر کے بنا ہے اور لائل (Lyell) نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ سطح زمین کی موجودہ حالت انہیں طبعی اور کیمیاوی علتوں کے مسلسل عمل سے پیدا ہوئی ہے جن کا عمل اب بھی جاری ہے۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ نئی صورتیں دائرۃً صحیح قوانین کے عمل سے پیدا ہو سکتی ہیں۔ ڈارون نے نباتی اور حیوانی انواع کی آفریش کی یہ توجیہ کی کہ موافق اور ناموافق حالات کے اندر تحفظ حیات کی مسلسل جدوجہد میں رفتہ رفتہ جسمانی ساخت اور عادات زندگی میں نہایت دور رس تبدیلیاں پیدا ہو جاتی ہیں اس نے فطرت کی نسبت ہماری نظر کو وسیع کر دیا اور ایسے عمل ارتقا کا پتہ دیا جو ہمارے احصا سے بہت ماورائی چلا گیا ہے اور موجودہ انواع جن کا محاصل ہیں۔ ڈارون نے ہم کو یہ سکھایا کہ انہیں معمولی قوتوں کی جو ہمارے گرد و پیش عمل کرتی ہیں، خاموش اور مسلسل فعلیت سے زندہ نسلوں نے یہ موجودہ شکلیں اختیار کی ہیں۔ اس تعلیم سے چھوٹی چھوٹی چیزوں کے لئے بھی ہماری نگاہ تیز ہو گئی تھی تعلیم میں طبع زاد عنصر یہ نہیں تھا کہ مختلف انواع

و صورت فطری علتوں سے پیدا ہوئی ہیں۔ یہ خیال کئی شکلوں میں اس سے پہلے بھی بیان ہو چکا تھا ڈارون کی اہمیت یہ ہے کہ اس نے معین علل فاعلہ کا ثبوت دیا جن سے نئی شکلیں پیدا ہوتی ہیں۔ ارتقا کا تصور جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، تصور تغیل اور تصور تسلسل سے ایسا قریبی تعلق رکھتا ہے کہ وہ ڈارون کی زبردست تحقیق و تائید سے پہلے بھی ایک اساسی تصور کے طور پر قائم ہو سکتا تھا۔ ڈارون کی عہد آفریں تصنیف کے شائع ہونے سے کئی سال قبل

ہر برٹ اسپنس نظریہ ارتقا کو اختیار کر چکا تھا اور اپنی تفصیلات کے پہلے  
ایڈیشن میں خاص طور پر اس کی اس اہمیت کو بیان کر چکا تھا کہ جو صفات  
اور ملکات بحیثیت فرد ناقابل توجیہ معلوم ہوتے ہیں، اگر ہم کل نوع کو  
مد نظر رکھیں تو ان کی توجیہ ممکن ہو جاتی ہے۔ تجربی فلسفے کے لئے  
اس کو وسیع کی وجہ سے یہ ممکن ہو گیا کہ پوری طرح ان خیالات کی اہمیت  
کو بھی تسلیم کر سکے جو اس سے پہلے فقط تفکری اور تنقیدی فلسفے کا حصہ  
شمار ہوتے تھے۔ اسپنس نے بعد ازاں زیادہ مفصل اور مرتب طریقے  
سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ تصور ارتقا ان اساسی تصورات  
میں سے ہے جن کی طرف ہمارا تجربہ اور ہمارا فکر ہر جانب سے رہنمائی  
کرتا ہے۔

# باب اول

## چارلس ڈارون

(CHARLES DARWIN)

### سوانح حیات اور ارتقاء کے فکر

اس بڑے متقی فطرت کو تاریخ فلسفہ میں داخل کرنے کی خاص وجہ وہی ہے جس وجہ سے کوپر نیکس کیلیلی اور نیوٹن کو فلاسفہ کی صف میں جگہ دی گئی ہے یعنی یہ کہ ان کے طبعی حقیقی اور نتائج کی اہمیت ان کے مخصوص شعبے سے بہت زیادہ وسیع ہے یہ لوگ علمی حقیقات اور نظریہ فطرت میں انقلابی حیثیت رکھتے ہیں۔ اپنی مشہور تصنیف کے شائع ہونے سے میں برس پہلے مشام میں جب اس نظریہ کا خیال اس کے دل میں آیا تو اس نے اپنے دفتر یادداشت میں لکھا ”میرا نظریہ ایک مکمل فلسفہ تک لے جائیگا“ فلسفے کے لئے ڈارون کی اہمیت فقط اس کے بے تناقض استدلال کے لئے نہیں اور نہ فقط اس لئے کہ اس نے یہ سوال اٹھایا کہ یہ جدید خیال تمام نظریہ کائنات پر کیا اثر کریگا بلکہ اس لئے بھی کہ اس نے نفسیاتی اور اخلاقی مسائل پر بھی بحث کی ہے اور انسانی علم کے حدود پر اظہار رائے کیا ہے۔ اس کے خود نوشتہ سوانح حیات اور خطوط میں ایک سراسر علمی شخصیت ہمارے سامنے آتی ہے جس کی مثال عصر جدید کے محققوں میں نہیں

مٹی وہ اپنی غیر معمولی ہمت، محبت، صداقت اور دروہ انسانی کے لئے خراج تحسین کا مستحق ہے۔

چارلس ڈارون ۱۲ فروری ۱۸۰۹ء کو شریوزبری میں پیدا ہوا۔ اس نے اڈنبرا میں طب پڑھی اور کیمبرج میں دینیات لیکن ان دونوں مقصودوں سے اس کو دلچسپی پیدا نہ ہوئی اس کو کیمبرج ہی سے حکمت فطرت کے ساتھ خاص لگاؤ تھا اسی لئے جہاز نیگل جب تمام دنیا کے گرد چکر لگانے کے لئے نکلا تو وہ اس کے سیاحوں کے گروہ میں داخل ہو گیا۔ اس تھری سفر میں اس نے جوشاہات کئے وہ اس کے نظریہ کی پہلی بنیادی اینٹ تھی۔ اس نے جنوبی امریکہ کے موجودہ حیوانات کا اس سے پہلے کے حیوانات سے مقابلہ کیا اور ان کی بناوٹوں اور جموں میں جو مشابہت اور جو فرق تھا وہ اس کے لئے خاص طور پر جان بوجھ ہوا۔ اسی طرح اس نے جنوبی امریکہ کے شمالی حصے کے حیوانات کا جنوبی حصے کے حیوانات سے مقابلہ کیا اور یہاں پر بھی ان کی مماثلت اور ان کا اختلاف غور طلب معلوم ہوا۔ اس کو خاص طور پر حیرت ہوئی جب اس نے گیلو بیگوس کے جزیروں میں جو جنوبی امریکہ سے ایک ہزار ایک سیکیلومیٹر پر واقع ہیں ایسے جانور اور پودے دیکھے جو جنوبی امریکہ کے حیوانات اور نباتات سے خاص مشابہت رکھنے کے باوجود ایسی انواع کے تھے جو دنیا میں اور یہیں نہیں ملتیں۔ انواع کا وجود ان جزیروں پر تھا لیکن وہ جن جنسوں کی انواع تھیں وہ قریب ترین براعظم میں پائی جاتی ہیں ان سے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ایک ہی اساسی صورت نے براعظم اور ان جزیروں میں مطابقت حیات میں مختلف صورتیں اختیار کر لی ہیں علاوہ ازیں ہر جزیرے پر ایسی خاص انواع بھی تھیں جو دوسرے جزیروں میں نہیں تھیں اب سوال یہ تھا کہ اس مناسبت اور اس مخالفت کی کیا وجہ ہے۔ ڈارون اس پر باجرا سفر سے یہ سوال اپنے ذہن میں لایا اور اپنی تمام زندگی اس کے جواب میں وقف کر دی وہ لندن کے قریب ایک گاؤں میں نہایت مساعدا حالات میں زندگی بسر کرتا تھا اور ایسے واقعات کے جمع کرنے میں مسلسل کوشاں رہتا تھا جو اس مسئلے پر روشنی ڈال سکیں حل طلب مسئلہ یہ تھا کہ



ایسی صورتوں اور صفتوں کی حفاظت اور رتی کس طرح ہوتی ہے جو جانوروں اور پودوں کے لئے ان کے ماحول میں مفید ثابت ہوتی ہیں؟  
 جو بات ڈارون کو بہت حیرت انگیز معلوم ہوئی وہ صکور و صفات کا ماحول کے مطابق تغیر تھا۔ اس نے یہ تو بے تنقید فرض کر لیا کہ ان تغیرات کی کوئی فطری علت ہے لیکن سوال یہ تھا کہ یہ علت کیا ہے؟ ۱۸۴۸ء میں آداومی کے مکمل پرماختس کی جو تصنیف شائع ہوئی اس نے ڈارون کو ایک سمت فکر پر ڈال دیا۔ مانتس نے یہ ثابت کیا کہ جانداروں میں یہ میلان ہے کہ وہ ذرائع حیات کے مقابلے میں بہت زیادہ بڑھ جاتے ہیں۔ ڈارون نے یہ نتیجہ نکالا کہ ایسی حالت میں جانداروں کو باہم تعاون کرنا پڑے گا جو ان کی زندگی کے حاصل کرنے میں ایک دوسرے کے خلاف جدوجہد کرنی پڑے گی کہ حیات ایک تناسل لبتقا ہے اور وہ فرد یا گروہ افراد جو کسی وجہ سے کوئی ایسا عضو یا ملکہ رکھتے ہیں جو دوسرے جانوروں میں نہیں اور جو ان کے ماحول کے مطابق ہے ان کی کامیابی پیکار حیات میں زیادہ اعلیٰ ہوتی ہے۔  
 بقائے نسل زیادہ تر ایسے ہی افراد کے ذریعے سے ہوتی ہے اور وہ افراد یا انواع جن میں یہ خاص ملکہ یا عضو نہیں ہوتا وہ رفتہ رفتہ فنا ہو جاتے ہیں۔ جہاں مختلف قسم کے جانداروں کو ایک محدود مقام کے اندر زندگی بسر کرنی ہو ان کی ساخت اور شکل میں جتنا زیادہ نوعی فرق ہوگا اسی قدر زیادہ آسانی کے ساتھ وہ زندگی بسر کر سکیں گے کیونکہ مختلف ہونے کی وجہ سے ان کی حاجتیں زیادہ آسانی سے پوری ہو سکیں گی۔ اگر سب کو ایک ہی قسم کی غذا کی ضرورت ہو تو ظاہر ہے کہ میدان خورد و نوش ان کے لئے تنگ ہو جائیگا لیکن اگر ان کی خوراک مختلف ہو تو وہ زندہ رہ سکیں گے۔ اسی وجہ سے پیکار حیات میں تنوع کی قابلیت کسی نوع کے لئے فائدہ مند ثابت ہوگی۔  
 ۱۸۵۹ء کے بعد ہی ڈارون نے اپنے نظریہ کو پیش کرنے کے لئے ایک تصنیف شروع کر دی لیکن مزید تحقیقات کے لئے اسے مٹوی کر دیا۔ ۱۸۵۹ء کے قریب اس نے اسٹیوین ہاکی کا اہتمام شروع کیا اور وہ ۱۸۵۹ء میں (Origin of Species) بدو انواع کے نام سے شائع

ہوئی۔ اس کے بعد اس نے بہت سی کتابیں شائع کیں جن میں سے فلسفے اور نفسیات کے لئے نہایت اہم مفصلہ ذیل ہیں  
 Variations of Animals and Plants under Domestication 1868, Expressions of the Emotions in Men and Decent of man 1871 and in Animals 1872

سائنس کی خدمت میں ڈارون کی طویل اور وفادارانہ خدمت ۱۹ اپریل ۱۸۸۱ء کو اس کی وفات کے ساتھ ختم ہوئی۔ اس سے تین سال پہلے اس نے اپنے سوانح حیات میں لکھا تھا ”اپنی نسبت مجھے یقین ہے کہ سائنس کو اپنی زندگی وقف کرنے میں میں نے صحیح راستہ اختیار کیا مجھے یہ یقین ہے کہ میں نے کسی بڑے گناہ کا ارتکاب کیا ہو لیکن اکثر یہ افسوس ضرور رہا ہے کہ میں نوع انسان کی براہ راست زیادہ بھلائی نہیں کر سکا۔“

## (ب) نظریہ اور سہولت تحقیق

ڈارون کی تحقیق کا یہ نتیجہ ہوا کہ اصول تغیر فطری کو فتح حاصل ہوئی اور اس اصول کی تصدیق ہوئی کہ فطرت میں ہمیں غلام نہیں ہو سکتا اس نے ایسے شعبے میں مسلسل کوششیں دیں جہاں اب تک فوق الفطرت مداخلت یا خرق عادت سے توجیہ کی جاتی تھی یا انسان ان اختلافات کو اصلی اور ناقابل توجیہ سمجھ کر مرکب جانتا تھا یا یہ خیال کیا جاتا تھا کہ ارتقا کی طرف کوئی بالکل غیر متحرک ہے جو ایک درجے سے دوسرے درجے کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔  
 مبدع انواع کی تنازع للبقا سے توجیہ کر کے ڈارون نے نہ صرف جسمانی بلکہ نفسی زندگی کے اسباب پر بھی روشنی ڈالی جس کی قیمت اس کے مخصوص مسئلے کے حل سے کچھ کم نہیں۔ غیر شعوری طور پر اس نے دوبارہ ایک ایسا سرشت خیال ہاتھ میں لیا جو قدیم انگریزی اسکول میں پایا جاتا تھا۔ اس کی ”تیکا ر حیات“ سے ہائیس کی ”جنگ ہمہ خلاف ہمہ“ یاد آ جاتی ہے۔ انگریزی قوم کو اسباب حیات کی نسبت ہمیشہ ایک گہری بصیرت حاصل رہی ہے۔

اور اس لئے ہمیشہ ان کو پوری طرح سمجھنے کی ضرورت محسوس کی ہے۔ اسی وجہ سے اس کے اندر تجربیت اور تصوریت کا ایک عجیب مرکب پایا جاتا ہے جس کو اکثر متناقض خیال کیا گیا ہے لیکن ان نسبتوں کا احساس جو عمل پائی جاتی ہیں ان کو باطنی قوتوں کی کمیت کے اعتقاد سے محروم نہیں کر دیتا خواہ وہ اس کو اس متخیلانہ اور مقصوفانہ انداز میں ادا نہ کریں جس میں براعظم یورپ کے اکثر مفکرین اسے ادا کرتے ہیں۔

ڈارون نے مبدع انواع کی جو توجیہ کی ہے وہ بالکل روح ایجادیت کے مطابق ہے اس لئے کو نت کے پیروؤں کے لئے یہ ایک غیر معقول بات تھی کہ انھوں نے اس نظریے کی طرف سے بے اعتنائی برتی۔ ڈارون جس علت کی طرف رجوع کرتا ہے وہ ایک حقیقی اور موجود علت ہے۔ وہ ایک خط میں کہتا ہے کہ انواع کی نسبت یہ کہہ نیا کہ وہ اسی طرح پیدا کی گئی تھیں کوئی علمی توجیہ نہیں ہے بلکہ اس بات کے کہنے کا ایک مذہبی طریقہ ہے کہ اشیاء ایسی ہی ہیں جیسی کہ ہیں۔ اس کے دیگر اقوال سے ہم یہ اخذ کر سکتے ہیں کہ مبدع انواع کے آخر میں جب وہ یہ کہتا ہے کہ زندگی کی بالکل ابتدائی صورتیں مخلوق ہیں تو اس کا مطلب فقط یہ ہے کہ ہم آغاز حیات سے ناواقف ہیں۔ بعد ازاں اس نے کھلے الفاظ میں لفظ مخلوق کے استعمال پر انسوس ظاہر کیا یہ وجہ ان تلازمات کے جو اس لفظ کے ساتھ وابستہ ہیں۔ پیکار حیات کا لفظ استعارۃً استعمال کیا گیا ہے۔ اس کے تحت میں یہ بات بھی داخل ہے کہ ایک جاندار کا انحصار دوسرے جاندار پر بھی ہے اور ماحول پر بھی اور اس کا اطلاق فقط فرد کی زندگی پر نہیں ہوتا بلکہ اس کی ذریت پر بھی ہوتا ہے۔ جو یودے بیابان میں آگئے ہیں ان کو اپنی زندگی کے لئے جدوجہد کرنی پڑتی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی زندگی کا مدار اس پر ہے کہ کتنی کم نمی پر وہ زندہ رہ سکتے ہیں۔ عالم حیات میں ایک جاندار کو دوسرے جانداروں سے جو تعلق ہے وہ طبعی اسباب اور ماحول سے بھی زیادہ اہم ہے ایک ہی شاخ پر جو پیر لگتے ہیں وہ

فضا اور غذا کے لئے ایک دوسرے سے کشش کرتے ہیں لیکن ان کی پیکار دوسرے  
 پار اور پودوں کے ساتھ بھی ہے کیونکہ ان کی زیادتی کا مدار اس پر بھی ہے  
 کہ آیا پودے اس خاص بیر کی بیل کو دوسرے پودوں کے پھلوں پر ترجیح  
 دیتے ہیں اور اس کو کھا کر اس کے بیجوں کو دور دور تک پھیلا دیتے ہیں۔  
 اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ پیکار حیات کا اصلی مطلب کسی جاندار کا اپنے  
 زندہ اور بے جان ماحول سے تطابق ہے۔ ڈارون اس تعلق کے دوسرے  
 پہلو کے لئے فطری انتخاب کی اصطلاح استعمال کرتا ہے جس سے اس کی  
 مراد یہ ہے کہ ایک خاص ماحول بعض صفات کو گوارا ہوتا ہے۔ اس اصول  
 کے مطابق ”چھوٹے سے چھوٹا تغیر جو کسی فرد کے لئے ایک خاص ماحول میں  
 مفید ہو وہ فطرتاً محفوظ رہتا ہے“ پیکار فطرت کا عام قانون ہے اور  
 اس کے دو ہی متبادل پہلو ہیں جو وجود عدم۔ ہر سستی اس طرح کی وجہ سے قائم  
 ہے جو اس نے زندگی میں کسی وقت حاصل کی ہے۔ پیکار حیات جانداروں  
 میں اضافہ کثیر کا نتیجہ ہے۔ ہر نوع تعداد میں زیادہ سے زیادہ اضافہ کرنے  
 کی کوشش کرتی ہے لیکن اس افزائش میں کسی نہ کسی طرح رکاوٹ بھی ضرور پیدا  
 ہو جاتی ہے خواہ ہم اس کی وجہ کو کسی وقت معلوم نہ کر سکیں۔ افزائش اور موافقات  
 کے اس تضاد کی وجہ سے انتخاب ضروری ہو جاتا ہے جن افراد میں مقصد  
 صفات ہوتے ہیں وہ محفوظ رہتے ہیں اور دوسرے فنا ہو جاتے ہیں اس  
 طرح سے ایسے امتیازات پیدا ہو جاتے ہیں جن سے مختلف انواع جن  
 جاتی ہیں جن کو بعض لوگ اصلاً الگ الگ سمجھ لیتے ہیں۔ اگر ہم ان حقائق کو  
 مد نظر نہ رکھیں تو تمام اقتصاد فطرت ہمارے لئے ناقابل فہم ہو جاتا ہے۔  
 یہاں پر اس سوال کا جواب ممکن ہو جاتا ہے کہ مختلف انواع کا آپس میں کیا  
 تعلق ہے یہیں معلوم ہو سکتا ہے کہ مختلف حالات میں ایک ہی اساسی نوع  
 کی صورتیں متغیر ہوتی گئی ہیں سی فی ولف نے ایک فرد کے مختلف اعضا کی  
 نسبت جو کہا تھا کہ باوجود غیر مائل ہونے کے بعض بسیط اساسی صورتوں سے  
 ترقی کر کے وہ مختلف ہو گئے ہیں ڈارون نے اس کو مختلف انواع کی نسبت

صحیح ثابت کر دیا۔  
 ڈارون کا طریق تحقیق استقرائی کی ایک عمدہ مثال ہے۔ جو طریقہ اس نے  
 اپنی تحقیقات میں بتا اس سے غیر معمولی وضاحت کے ساتھ یہ بات معلوم  
 ہوتی ہے کہ جس صداقت کا مدار تجربے پر ہے اس کو تین منزلوں میں سے  
 گذرنا چاہیے۔ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ اس کے نظریہ کی بنیاد وہ مشاہدات  
 تھے جو اس نے اپنے تجربے کے دوران میں کئے ان سے اس نے ایک  
 عارضی مفروضہ قائم کیا اور ناقص کی تصنیف کے مطالعہ کے بعد تحریک  
 افراٹس نل کو قلعی باحوالے کر استغرا جا ایک توجیہ اخذ کی۔ اس کے کام  
 کا تیسرا حصہ تجربی نوعیت کا تھا یہ چار قسم کے واقعات پر مشتمل تھی۔ انگلستان  
 میں جانوروں کے نسل کشوں نے عرصہ دراز سے مصنوعی انتخاب سے  
 نئی انواع پیدا کی تھیں۔ یہ لوگ جانوروں میں ایسے امتیازی تغیرات کو  
 دیکھتے تھے جو ان کے مقصد کے موافق ہوں پھر فقط ایسے ہی جانوروں  
 سے نسل کشی کرتے تھے۔ یہاں پر جو کچھ ایک مقصد اور قاعدے سے کیا جاتا  
 تھا وہ فطری انتخاب میں غیر شعوری اور بے قاعدہ طور پر ہوتا ہے۔ دوسرے  
 امور جن سے اس نظریے کی تصدیق ہوتی ہے وہ ہیں جن سے انہیں مفقودہ  
 کی انواع موجودہ سے ہم نوعی پائی جاتی ہے۔ مفقودہ انواع کو موجودہ انواع  
 ہی کی ادنیٰ صورتیں کہہ سکتے ہیں۔ تیسری قسم کے واقعات انواع کی جزائیاتی  
 تقسیم سے قلعی رکھتے ہیں جس کی توجیہ اسی مفروضے سے ہو سکتی ہے کہ ایک ہی  
 اصلی نسل نے زمین کے مختلف حصوں میں پھیل جانے کی وجہ سے مختلف صفات  
 کی انواع پیدا کی ہیں۔ ادنیٰ ترین جانداروں کا زمین کے زیادہ حصوں  
 میں پھیل جانا اس وجہ سے ہے کہ ان کے بیج اور انڈے بہت چھوٹے ہونے  
 کی وجہ سے ہواؤں اور پانی کی موجوں سے آسانی کے ساتھ ہر طرف منتشر  
 ہو سکتے ہیں۔ آخری ثبوت وہ ہے جو جنینی کیفیات سے ملتا ہے بعض ایسے  
 جانوروں میں جو بعد از پیدائش مکمل صورت میں ایک دوسرے سے بہت مختلف  
 ہوتے ہیں جنہیں حالت میں مماثلت پائی جاتی ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ

ان میں باہم کوئی تعلق ہے۔ علاوہ ازیں جنینی حالت میں بعض اعضا ابستہ دانی صورت میں موجود رہتے ہیں جو تکمیل جنین کے بعد ناکد ہو جاتے ہیں یہ تمام باتیں مختلف جانوروں کے باہمی تعلق کے مفروضے ہی سے قابل توجہ ہو سکتی ہے۔

ڈارون کا طریق تحقیق حیرت انگیز طور پر اس کی سیرت کا ائینہ ہے۔ بحیثیت محقق اس کی امتیازی خصوصیت یہ تھی کہ بچوں کی طرح اس کا دل ہر بات کو قبول کرنے کے لئے تیار رہتا تھا اور کوئی واقعہ اس کو ادائے یا بے حقیقت معلوم نہیں ہوتا تھا۔ اس کا قیاس یہ تھا کہ تمام فطرت میں باہمی ربط ہے۔ اس کی نگاہوں میں فطرت کوئی ایسا بے جان مجموعہ اشیاء نہیں تھی جس کے متعلق تاریخ فطرت کا نقطہ ہی کام ہو کہ وہ ان پر نام اور نشان لگائے وہ فطرت کو ایک زندہ حقیقت سمجھتا تھا جس میں ہر شے کے تنھن اور نشو و نما کا مدار دوسری ہستیوں پر ہے اور تمام ہستیاں باہم مربوط ہیں کیڑا اور پھول پرندہ اور پودہ لکھت اور کچوا، زندگی جانداروں کی ساخت ان کے اجسام اور پرو بازوں کی خوب صورتیاں ان کی محبت اور ان کی پیکار۔ یہ تمام چیزیں اس کو ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح وابستہ معلوم ہوتی تھیں کہ ان کو نقطہ مصنوعی طریقے سے جدا کر سکتے تھے۔ اس نے فطری تاریخ کی اصطلاح کو ایک بامعنی حقیقت بنا دیا لیکن فطرت کی نسبت اس طفلانہ اثر پذیری کے ساتھ ساتھ وہ اس امر کی نسبت ایک وسیع فہم رکھتا تھا کہ فطرت عین اور غیر متغیر قوانین کے مطابق چلتی ہے اور فطرت کے اعلیٰ ترین مظاہر بھی ان قوانین سے بالاتر نہیں ہیں بلکہ ان کی عظمت اسی میں ہے کہ وہ ان قوانین کے ذریعے سے پیدا ہوئے ہیں۔ وہ اکثر کہتا تھا کہ کوئی شخص جو صاحب فکر نہیں اچھا شاہد فطرت بھی نہیں ہو سکتا۔ اس کے لئے ناممکن تھا کہ وہ فطرت کے اندر کسی نئی چیز کا مشاہدہ کرے بغیر اس کے کہ فوراً اس کی پسندائش کی نسبت کوئی مفروضہ قائم کرے۔ اس کے ساتھ ہی اس میں یہ بھی غیر معمولی قابلیت تھی کہ وہ اعتراض کو بہت اچھی طرح سمجھتا تھا اور اس کو ذہن میں رکھتا تھا۔ وہ

اس قاعدے کا پابند تھا جس کو وہ قاعدہ زریں کہتا ہے کہ ہر امر اور ہر فکر کو جو اس کے اب تک حاصل کردہ نتائج سے تناقض معلوم ہوا ثابت کر لیتا تھا اسی لئے اس کے خلاف بہت کم ایسے اعتراضات اٹھائے گئے جن کو وہ خود محسوس کر کے جواب دینے کی کوشش نہیں کر چکا تھا۔ اس لحاظ سے وہ اپنے بہت سے پیروں سے زیادہ تنقید پسند تھا جو بعض اوقات یہ سمجھتے تھے کہ ڈارون اپنے خلاف اعتراضات کو بہت زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ وہ اس سے خوب آگاہ تھا کہ اس کے نظریہ کا کوئی براہ راست اور فوری ثبوت نہیں ہو سکتا۔ ایک خط میں وہ اپنے ایک نقاد کی نسبت کہتا ہے ”یہ صاحب ان چند لوگوں میں سے ہیں جو یہ جانتے ہیں کہ تفسیر انواع کا براہ راست ثبوت نہیں مل سکتا اور میرے نظریے کی فصاحت و سقیم کا مدار اس پر ہے کہ وہ بعض مظاہر کو یکجا کر کے ان کی توجہ پر کر سکتا ہے یا نہیں۔ یہ عجیب بات ہے کہ اس کو یوں دیکھنے والوں کی تعداد کس قدر کم ہے حالانکہ اس نظریہ کا یہی صحیح معیار ہو سکتا ہے“

وہ خود اپنے نظریے کا یہی ثبوت سمجھتا تھا کہ اس سے بہت سے واقعات کی عقلی شیرازہ بندی ہو سکتی ہے۔ وہ اپنے نظریے کو محض ایک ناقابل ثبوت اعتقاد خیال نہیں کر سکتا بلکہ ایک ذریعہ سمجھتا تھا جس سے فطرت پر روشنی پڑتی ہے اور مستقبل میں اور زیادہ روشنی پڑنے کی امید ہو سکتی ہے۔ علمی مفروضات کی اہمیت بہت حد تک اس پر مشتمل ہوتی ہے کہ ان کے ذریعے سے مزید تحقیقات ممکن ہو سکتی ہیں یہ دیکھتے ہیں کہ آیا تمام مشاہدات اور تجربات کو ہم اسی طرح مربوط کر سکتے ہیں جس طرح کہ بعض کو ربط دینے میں ہم کامیاب ہوئے ہیں ہم یہ دریافت کرتے ہیں کہ ہم کو کس قسم کے سوالات فطرت سے پوچھنے چاہئیں۔ اس لحاظ سے فطری انتخاب سے مبدع انواع کا نظریہ نہایت بار آور ثابت ہوا ہے اس سے ہم نے یہ سیکھا ہے کہ تمام فطرت کے اندر ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ کسی صفت یا شکل یا رنگ کی پیکار حیات میں کیا اہمیت ہے۔ اس نظریہ میں سکہ یہ ہے کہ

اقتصاد حیات میں خاص اہمیت رکھنے کے بغیر نہ کوئی چیز موجود رہ سکتی ہے اور نہ ترقی کر سکتی ہے۔

## نظریۃ ارتقا کے حدود

دارون اپنی تحقیق میں ایک حد کو تسلیم کرتا ہے جس سے اگے اس کو کوئی ثبوت یا استدلال نہیں ملتا اور وہ یہ ہے کہ خطری یا اختیار ہی انتخاب جن مختلف صفات یا اشکال کے مابین واقع ہوتا ہے ان کا اصل ماخذ کیا ہے۔ انتخاب سے پہلے مختلف شکلیں موجود ہونی چاہئیں۔ دارون اس کو ثبات شدہ سمجھتا تھا کہ ایسے اختلافات صفات و اشکال واقع ہوتے ہیں اور جس نسبت سے اسباب حیات مساعدا و کسی نوع کا درجہ حیات بلند ہوتا ہے اسی نسبت سے یہ زیادہ واقع ہوتے ہیں وہ اقبال کرتا ہے کہ تنوعات کے اسباب کی نسبت ہم بالکل جاہل ہیں اور کچھ عرصے تک اس کو ان کا ماخذ بہت زیادہ سرا سدا معلوم ہوتا تھا کیونکہ وہ ان کی آفرینش میں خارجی ماحول کے اثر کو تسلیم کرنے پر مال نہیں تھا اپنی کتاب کے شائع ہونے کے تھوڑے عرصہ بعد ہی وہ ہکسل کو ایک خط میں لکھتا ہے تم نے بڑی ذہانت سے اسی مشکل کی طرف اشارہ کیا ہے جس نے خود مجھ کو بہت پریشان کر رکھا ہے۔ اگر خارجی اسباب کا براہ راست کوئی زیادہ اثر نہیں ہوتا جیسا کہ خیال کرنے پر میں مجبور ہوں تو خدا جانے یہ اختلافات کہاں سے ابھر پڑتے ہیں اس کا وہ خط بھی دیکھئے جو اس نے ۲۳ نومبر ۱۸۵۶ء کو ہوکر کے نام لکھا، بعد ازاں وہ ماحول کے براہ راست اثر کو بھی تسلیم کرنے لگا اپنی تصنیف

Variations of Animals and Plants under Domestication

(خانگی پرورش میں حیوانات و نباتات کے تنوعات)

میں دارون اس مسئلے پر مزید بحث کرتا ہے اور نہ صرف ماحول کے براہ راست اثر بلکہ اعضاء و ملکات کے استعمال اور بے استعمالی کے اثرات



پر بھی زور دیتا ہے (دیکھو Decent of Man باب چہارم)۔ ڈارون کا مطالعہ کرتے ہوئے اس نکتے کو مد نظر رکھنا اس لئے اور بھی اہم ہے کہ اس کے نقادوں نے اکثر مآخذِ تنوعات کو ان کے فطری انتخاب کے ساتھ خلط ملط کر دیا ہے۔ ڈارون کہتا ہے: انتخابِ طبیعی مختلف اور پیچ در پیچ حالات میں موزوں ترین افراد کی بقا کا نام ہے اور کسی تبدیلی ساخت کی استبداد کی علت سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ ڈارون کا نظریہ زیادہ تر مختلف تنوعات کے درمیان انتخابِ طبیعی کے اثرات سے تعلق رکھتا ہے نہ کہ ان کے مآخذ سے۔ ہاں اس کا اعتقاد ہے کہ اس کے لئے بھی فطری اسباب ہیں لیکن وہ ان اسباب کی دریافت سے زیادہ واسطہ نہیں رکھتا۔ ہر مفروضے کی ایک ایسی اساس ہوتی ہے جس کو احاطہ ثبوت کے اندر نہیں لاسکتے لہذا تنوعات کو بے ثبوت تسلیم کر لینا ڈارون کے نظریہ سے متناقض نہیں ہو سکتا۔ ڈارون پر جو اعتراضات کئے گئے ان میں سے ایک عجیب اعتراض یہ تھا کہ اس کا نظریہ اتفاق پر مبنی ہے۔ یہ سچ ہے کہ ڈارون نے ہورک کے نام مذکورہ مصدر خط میں 'Chance Variations' یعنی اتفاقی تنوعات کے الفاظ استعمال کئے ہیں لیکن اس سے اس کی مراد وہ تنوعات ہیں جن کے اسباب ابھی تک ہمیں معلوم نہیں ہوئے اور اس نے خود کہا ہے کہ یہ اصطلاح صحیح نہیں ہے۔ جس طرح وہ تنوعات کے آغاز کو اکثر حیثیتوں سے پر اسرار سمجھتا تھا اسی طرح وہ استدلالے حیات کو بھی ناقابل حل سما خیال کرتا تھا۔

لیکن اس کے نزدیک اس کی کوئی ضرورت نہیں تھی کہ ادنیٰ صورتوں سے انسانی نسل کے ارتقاء کے لئے مخصوص قوتوں کے عمل کو تسلیم کیا جائے۔ جب اس کو یقین ہو گیا کہ مختلف انواع فطری ارتقاء سے پیدا ہوتی ہیں تو وہ فوراً اس نتیجے پر پہنچا کہ نسل انسانی اس قاعدے سے مستثنیٰ نہیں ہو سکتی۔ "مبدعہ انواع میں وہ نقطہ اسی اشارے پر قناعت کرتا ہے کہ یہ جدید نظریہ انسان اور اس کی تاریخ پر بھی روشنی ڈالے گا۔ اس کتاب میں جانداروں کی فقط ایک جنس پر مخصوص تحقیق کی گنجائش نہیں تھی اس کے بعد اس نے خاص طور پر

اس مسئلے کی طرف توجہ کی جس کی ایک وجہ یہ تھی کہ اس پر یہ الزام لگایا گیا تھا کہ اس مضمون پر اظہار خیال کی اسے حرأت نہیں۔ آفریش انواع کے عام مسئلے کی نسبت انسان کے معاملے میں اس سے اتفاق رکھنے والوں کی تعداد اور بھی کم تھی۔ لائل اور والیس جیسے لوگ بھی جو ویسے اس سے متفق تھے اس امر میں ان کو سبھی تامل تھا۔ خود ڈارون کو اپنے علمی محسوس اور فانی احساس میں کوئی تناقض محسوس نہیں ہوتا تھا اس کے نزدیک انسان کی حقیقی قدر اور عظمت میں اس سے کچھ فرق نہیں آتا تھا کہ وہ اپنے اصورقوں سے ترقی کر کے موجودہ حالت تک پہنچا ہے۔ انسان کی نسبت اس دینیاتی اور رومانی خیال کے مقابلے میں کہ انسان ذوال یافتہ فرشتے ہیں اس نے یہ خیال پیش کیا کہ انسان ایک حیوان ہے جو ترقی کر کے روحانی ہستی بن گیا ہے نفسی اور طبیعی دونوں حیثیتوں سے وہ انسان اور حیوان میں فقط کمیتی اختلاف کو تسلیم کرتا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ اگلے ترین ریڑھ کی ہڈی والے جانور اور اعلیٰ ترین بندر کی داعی قابلیتوں میں جو فرق ہے وہ بندر اور انسان کے ذہنی فرق سے بدرجہا زیادہ ہے اور محض جبلت اور عقل کے مابین حد فاصل قائم کرنا نہایت دشوار ہے یہ امر کہ جانور بھی تجربے سے بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں اس بات کی کافی شہادت ہے کہ وہ عقل سے بالکل محروم نہیں ہیں۔ اسی طرح جانوروں میں حافظہ بھی ہے اور احساسِ حسن بھی اور ہمدردانہ جبلتیں بھی ان میں پائی جاتی ہیں۔

ڈارون کی تعلیم سے بعض اوقات یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ تمام جاندار سہیل مسلسل ترقی کرتی رہتی ہیں اسی لئے اس کے خلاف ایک اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اگلے ترین جاندار ایک ہی حالت پر قائم ہیں ڈارون خود پہلے ہی سے اس اعتراض کی پیش بینی کر چکا تھا اور اس کا جواب دے چکا تھا۔ طبعی انتخاب سے ترقی لازم نہیں آتی مثلاً ایک کیچوے کو زیادہ اعلیٰ قسم کے اعضاء سے کیا فائدہ ہوگا جس عضو سے پیکار حیات میں مدد نہ ملتی ہو وہ کسی کام آئے بغیر خواہ مخواہ جسم کے اندر جگہ گھیرتا اور طاقت کو فضول خرچ کرتا ہے جہاں بعض وجوہ سے حالات ایسے ہوں کہ زندگی کی کشمکش زیادہ نہ ہو وہاں یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے

کہ ایک جاندار بے اندازہ عرصہ تک اپنی حالت پر قائم رہے دسمبرہ انواع باب ۴ و ۱۰) طبعی انتخاب ایک جاندار کو اتنا ہی کامل بناتا ہے جتنا کہ دوسرے جانداروں سے مقابلہ کرنے کے لیے بیکار حیات میں اس کو ضرورت ہوتی ہے۔ ڈارون کے نزدیک حیرت انگیز بات یہ ہے کہ ہمارے مشاہدے میں نہایت کم ایسی مثالیں آتی ہیں جس میں اس قسم کی صلاحیت نہ پائی جائے۔ لیکن صلاحیت حالات زندگی کی مناسبت سے ہوتی ہے۔ اس وجہ سے بعض اوقات بعض انواع زندگی کی سادہ تر صورتوں کی طرف عود کر جاتی ہیں خصوصاً ان حالتوں میں جن کے اندر بحالات زندگی کسی وجہ سے زیادہ سادہ ہو جائیں اور اس سادگی کی وجہ سے بعض اعضا اگر مضر ہیں تو بیکار ثابت ہونے لگیں۔ جانداروں کے اندر ترقی کا کوئی طبعی اور لازمی میلان نہیں ہے۔

## اخلاقی اور مذہبی نتائج

ڈارون کے خلاف ان اعتراضات کے علاوہ جو اس بنا پر کئے گئے کہ اس کا نظریہ مشاہدے کے مطابق نہیں ہے، اخلاقی اور مذہبی اعتراضات بھی کئے گئے یہ اعتراضات فقط اہل دینیات کی طرف سے نہیں تھے۔ اوگن ڈیورنگ جیسا انتہا پسند مفکر بھی اس تعلیم کو اخلاقی بنا پر قابل اعتراض سمجھتا تھا اسی وجہ سے اس نے بڑی شدت سے اس کی مخالفت کی۔ بعض لوگوں کو بیکار حیات کا تصور ہی اخلاقی نظریہ حیات کے منافی معلوم ہوتا تھا احسان اور ضمیر کے ساتھ ساتھ یہ خیال کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔

ڈارون اخلاقی اعتراض کو نظر انداز کرنے والا شخص نہیں تھا وہ خود اخلاقی حیثیت سے اپنے نظریہ پر بحث کر چکا تھا۔ اخلاقیاتی فلسفی کی حیثیت سے اس کا نظریہ اس کے قائل تھا جس کی بحیثین اور شامبیری

نے بنا ڈالی تھی اور جس کو ہمارے زمانے میں کونت اور اسپنسر نے ترقی دی لیکن ڈارون کے طبیعی انتخاب کے مسئلے اور علی انکار نے اس نقطہ نظر کو وسیع تر کر دیا۔

ڈارون کے نزدیک انسان ایک ایسا جاندار ہے جس کو یقینی طور پر اخلاقی جہتی کہہ سکتے ہیں اور انسان اور حیوان میں سب سے بڑا فرق اخلاق ہی کا ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اخلاقی احساس فطری ترقی کا نتیجہ نہیں اور نہ ہی انسان کو اخلاقی ہستی تسلیم کرنے سے بیکار حیات اور طبیعی انتخاب کی تنقیض لازم آتی ہے لیکن یہیں یاد رکھنا چاہیے کہ وہ صفات و ملکات جو طبیعی انتخاب میں ترقی کرتے ہیں فقط ایسے ہی نہیں ہوتے جن سے افراد ہی کو فائدہ پہنچے بلکہ ایسے بھی ہوتے ہیں جو نوع کے لئے مفید ہوتے ہیں۔ جو حیوان بلی جل کر رہتے ہیں ان میں سے ایسے افراد جو جماعت میں رہنا بہت پسند کرتے ہیں زیادہ آسانی کے ساتھ خطرے سے محفوظ رہ سکتے ہیں اور چوں کہ بقائے نسل کا مدار اکثر کمزور اولاد کے تحفظ پر بھی ہوتا ہے اس لیے یہ بات آسانی سے سمجھ میں آ سکتی ہے کہ اولاد کی محبت طبیعی انتخاب سے ترقی کر سکتی ہے۔ مشاہدے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حیوانات بعض اوقات دوسروں کو بچانے کے لئے اپنے آپ کو خطرے میں ڈالتے ہیں حیوانوں یا انسانوں کے ایسے گروہ جو جن میں باہمی ہمدردی اور تعاون پایا جائے بیکار حیات میں خاص فائدہ رہیگا اور ایسے گروہوں کے مقابلے میں جن میں نفسا نفسی ہو اور مشترک مقاصد کے لئے اجتماع قوت نہ ہو وہ زیادہ قوی اور صالح تر ثابت ہونگے۔ طبیعی انتخاب کے تحت افراد کے اندر ایسے صفات ترقی پاتے ہیں جو کسی ایک فرد کی بقا کے لئے مفید ہوتے ہیں مگر خود بخود ہی کے تاثرات کے نہیں بلکہ بے غرضی کے تاثرات کی بھی ایک فطری تاریخ ہے۔ حیوانوں کے محبت اور ایثار کے جذبے اور انسانوں کے اعلیٰ ترین اخلاق میں کتنا ہی فرق کیوں نہ معلوم ہو آن دونوں کے درمیان بے شمار مدارج ہیں۔ اور ہمارے پاس یہ فرض کرنے کے لئے

کوئی جائز و جوہ موجود نہیں کہ فطری ارتقا کہیں پر ٹوٹ جاتا ہے۔ انسانوں میں بھی گہرے اخلاقی فرق پائے جاتے ہیں۔ انسانی زندگی کی بعض ایسی شکلیں بھی ہیں جو حیوانوں سے بھی بدتر ہیں۔ ڈارون کہتا ہے میں اس بندر کی نسل میں ہونا قابل ترجیح سمجھتا ہوں جو اپنے محافظ کو بچانے کے لیے جان خطرے میں ڈالتا ہے بہ نسبت ایسے وحشی انسانوں کی اولاد ہونے کے جو دشمن کو اذیت دے کر لذت حاصل کرتا ہے بغیر کسی پشیمانی کے اپنے بچوں کو مار ڈالتا ہے، اپنی بیویوں کو غلام سمجھتا ہے اور خود نہایت مکروہ توہمات کا غلام ہے۔

ڈارون کہتا ہے کہ اخلاقی احساس کے لیے فقط جماعت بندی اور ہمدردی کے ملکہ ہی کی ضرورت نہیں بلکہ حافظے اور مقابلے کی طاقت بھی درکار ہے۔ اگر یہ موجود ہو تو گذشتہ فعل کا ذہنی اعادہ ہو سکتا ہے اور تاثر غالب کے تقاضے کے مطابق اس پر حکم لگایا جاسکتا ہے۔ اگر قوت گریانی پیدا ہو گئی ہو تو ماہمی مدحت و مذمت سے افراد پر اثر ہو سکتا ہے۔ اور رائے عامہ قائم ہو سکتی ہے علاوہ انہیں مشترک اغراض سے کام کرنے کی عادت سے معاشرتی جبلتیں اور محرکات قوی ہو جاتے ہیں اس قسم کے امیلانات شاید والدین سے اولاد کی طرف بھی منتقل ہو سکیں گے ڈارون کے نزدیک اس کی اخلاقیات کی تجربی تصدیق اس سے ہوتی ہے کہ مختلف زمانوں میں مختلف قومیں مختلف قسم کے اعمال کو نیکی سمجھتی رہی ہیں اور ان افراد کا حلقہ بھی کم زیادہ ہوتا رہا ہے جن کے نفع و ضرر کے ساتھ اخلاقی تاثر مختلف زمانوں میں وابستہ رہا ہے۔

طبعی انتخاب ہی کے نظریہ سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ نہ ہر مطابقت اور ہر انتخاب اور نہ ہیکار حیات کی ہر صورت روا ہو سکتی ہے۔ ہم اس ہیکار کی ادنیٰ صورتوں سے اعلیٰ صورتوں کی جانب ترقی کرتے ہیں یہاں تک کہ ہم ایسے درجے تک پہنچ جاتے ہیں جہاں ہیکار کی مختلف صورتوں کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنا ممکن ہو جاتا ہے بائیں ہمہ بعض لوگوں

کا خیال ہے کہ ڈارونیت نہ صرف بد اخلاقی بلکہ مادیت اور بے دینی کی تعلیم ہے۔

روح اور مادے کے باہمی تعلق کی نسبت ڈارون نے کہیں اظہار رائے نہیں کیا وہ اسی امر پر قائم رہتا ہے کہ انسانوں اور حیوانوں کی نفسی زندگی مادی اعضا کی فعلیت کے ساتھ وابستہ ہے اس لیے دیگر عضوی مظاہر کی طرح اس کا علمی مطالعہ ممکن ہے۔ اسی خیال کے مطابق وہ نفسی زندگی کی ادنیٰ درجوں سے اعلیٰ مراتب کی طرف پیکار حیات کے ذریعے سے ترقی کی تحقیق کرتا ہے اور اس ارتقا کے معین قوانین دریافت کرتا ہے۔ اس تحقیق میں مادیت کی کوئی بات نہیں۔ جس طرح اس نے ابتدائے حیات کو ناقابل حل مسئلہ قرار دیا اسی طرح یقیناً وہ ابتدائے شعور کو بھی ناقابل ثبوت قرار دیتا شاید وہ ان دونوں مسئلوں کو ایک ہی سمجھتا تھا۔ ڈارون نے اخلاقی احساس کے علاوہ اور بہت سی نفسیاتی امور کی تحقیق کی مثلاً جنسی تاثرات اور جبلتیں عام ماہیت جبلت اظہار جذبات پہلے سال میں بچے کا ارتقا وغیرہ۔ اس کی کتابوں میں ادھر ادھر منتشر نہایت دلچسپ نفسیاتی باتیں ملتی ہیں اور اکثر غیر متوقع مقامات پر۔ لیکن نفسیاتی اصول کی بحث ہر کے دائرہ تحقیق سے باہر تھی۔

اگر مادیت سے محض یہ مراد لی جائے کہ یہ فوق الفطرت مداخلت کو برطرف کر کے مظاہر کو معین فطری قوانین میں تحویل کرنے کا نام ہے تو ڈارون یقیناً مادی تھا۔ اس کا نظریہ یہ ہے کہ جانداروں کی صورتیں مکمل طور پر خدا کے تصور میں نہیں تھیں جن کو اس نے مادی لباس پہنا دیا یہ شکلیں نہایت ادنیٰ شروعات سے اور ماحول کے مسلسل اثرات سے ایک طویل عمل ارتقا کے بعد بنی ہیں۔ ڈارون نے ربط فطرت کے دائرے کو وسیع کر دیا اس نے پہلے علمی لوگوں میں اور بعد میں وسیع حلقوں میں واقعات کے مطابق استدلال کرنے کی عادت ڈالی اور دینیاتی عقیدوں کو برطرف کر دیا۔ ایک لحاظ سے یہ صحیح ہے کہ اس نے کوئی نیا اصول

پیش نہیں کیا کیونکہ فطری عمل کی تحقیق کا اصول بہت عرصے سے قائم ہو چکا تھا لیکن سائنس کی تاریخ میں اس اصول کی ایسی شاندار تصدیق بہت کم ملتی ہے۔ حال میں بہت سے انگریز اہل دینیات نے بھی ڈارون کے نظریہ کو تسلیم کر لیا ہے اور وہ اپنے عقائد کے ساتھ اس کی مطابقت اس طرح پیدا کرتے ہیں کہ خدا کے فعل تکوین سے زندگی کی ابتدا ہوئی اور جاندار یا جانداروں کی پہلی شکلیں مخلوق ہوئیں اور مخصوص انواع کی آفرینش کے لئے خدا نے طبیعی انتخاب کا قاعدہ جاری کیا۔ ڈارون نے خود اس مشکل میں سے نکلنے کا یہ طریقہ اختیار نہیں کیا۔ اسٹوارٹ مل کی طرح دنیا کے مصائب و آلام کو مد نظر رکھتے ہوئے ایک رحیم و کریم قادر مطلق پر ایمان لانا ڈارون کو بھی ناممکن معلوم ہوتا تھا۔ لیکن اس کے باوجود وہ قنوطی نہیں تھا۔ اس کا یہ اعتقاد تھا اگرچہ اس کا ثبوت اس کے لئے بہت مشکل تھا کہ دنیا میں مسرت کا پورا الم کے پلٹے سے بھاری ہے۔ مگر وہ یہ یقین نہیں کر سکتا تھا کہ انتخاب طبیعی جس کے ساتھ اس قدر مصیبت اور نقصان وابستہ ہے اور جس میں نفرت اور ظلم محبت اور رحم سے کم مقدار میں پیدا نہیں ہوتا، خالق قادر کے لئے ذریعہ کار ہو سکتا ہے۔ کیا بلی کو اس لئے پیدا کیا گیا ہے کہ وہ چوہوں کے ساتھ مشق ستم کیا کرے وہ اپنی تصانیف میں ان خیالات کی طرف اشارہ کر چکا تھا لیکن اپنے خطوط اور سوانح حیات میں وہ ان کو شد و مد کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ جب کبھی اس کو مجبور کیا جاتا تھا کہ مذہب کی نسبت اظہار رائے کرے تو وہ ہمیشہ وجود شر کی طرف اشارہ کرتا تھا۔ جب وہ اپنے مشہور سفر سے واپس آیا وہ ابھی دہی کا قائل تھا اور جیسا کہ بریٹنیف مبداء انوار شائع ہوئی وہ ابھی خدا کا قائل تھا لیکن تیز بیکاری کلیتہاً انقلاب کے ایسے خیالات بننے لگے یہاں تک کہ اپنے سوانح حیات کے اس حصے میں جو اس نے مسئلہ میں لکھا ہے وہ اپنے آپ کو لاادری (Agnostic) کہتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ میرا علم اس مسئلہ کے حل کے لئے کافی نہیں دیتا اصطلاح سب سے پہلے ۱۸۵۹ء میں ڈارون کے شاگرد اور دوست ہسلے نے استعمال کی جس طرح وہ اس کا

قابل نہیں ہو سکتا تھا کہ موجودہ کائنات تدبیر و تجویز کا نتیجہ ہے اسی طرح وہ یہ بھی یقین کر سکتا تھا کہ وہ محض اتفاق اور اندھی قوت کی پیداوار ہے۔ ایک نوجوان کو جس نے اس مسئلے کی نسبت اس کی رائے پوچھی اس نے یہ جواب دیا "معقول ترین نتیجہ مجھے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ انسان کے حیطہ عقل سے ماورے ہے لیکن اس کے باوجود انسان اپنا فرض ادا کر سکتا ہے۔"

لا ادریت کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ جو کچھ ہمیں معلوم اور تحمل الضمیر معلوم ہوتا ہے، ممکن ہے کہ حقیقت میں وہ ایسا نہ ہو کیونکہ تجویز اور اتفاق کے علاوہ اور ممکنات بھی ہو سکتے ہیں۔ ڈارون نے وہی نتیجہ نکالا جو کائنات نے تنقید تصدیق میں بیان کیا تھا کہ میکائینیت اور مقصدیت کا فرق شاید ان متضادات میں سے ہے جو ہمارے علم کو مجبوراً قائم کرنے پڑتے ہیں لیکن ہمیں کوئی حق حاصل نہیں کہ ہم اصل سکتی کے لئے بھی ان کی صحت و صداقت کو تسلیم کر لیں۔



## باب دوم

### ہربرٹ اسپنسر

#### سوانح حیات اور خصوصیات

جس سال میں ڈارون کی مشہور کتاب نطائع ہوئی ہربرٹ اسپنسر ایک خاکہ تیار کر رہا تھا کہ منظم طریقے سے علم کے تمام شعبوں میں تصویر ارتقاء کا اطلاق کیا جائے۔ وہ اپنے مطالعہ سے اس نتیجے پر پہنچ چکا تھا کہ یہ تصور انسانی علم کا ایک اسی تصور ہے کہ اس کی تشریح اور یقین میں زندگی وقف کر دی جائے چونکہ اس کی آمدنی قلیل تھی اس لئے گورنمنٹ سے امداد کی درخواست کی جو لوگ اس کی پہلی تصانیف سے واقف تھے مثلاً اسٹوارٹ مل اور ایڈنبرائیں ہیلٹن کا مائٹن فریئر، مورخ گروٹ، ماہر علم الاعضا لکھے ماہر نباتات ہو کر اور ماہر طبیعیات ٹینڈل ان سب نے بڑے جوش سے اس کی حمایت کی۔ اس تصنیف کی نسبت پہلے یہ انداز کیا گیا کہ یہ سات جلدوں میں تقسیم ہوگی بعد ازاں خیال ہوا کہ دس جلدوں میں اتمام پائیگی لیکن جب یہ کام کیا گیا تو نو جلدوں میں پورا ہوا۔ گورنمنٹ نے امداد دینے سے انکار کر دیا لیکن اسپنسر کی ہمت نہ ٹوٹی اور اس نے صبر و استقلال سے کام شروع کر دیا اور اکثر اوقات ضعف قوی کے باوجود جاری رکھا۔ اس تصنیف کا پہلا حصہ (Quakers) (امول اولیہ) ۱۸۶۷ء کے موسم خزاں میں شائع ہوتا شروع ہوا اور آخری حصہ یعنی اصول اخلاقیات

کا اختتام ۱۸۹۲ء کے موسم بہار میں منعقد ہوا۔ بیچ کے حصے حیاتیات، نفسیات اور عمرانیات پر ہیں اس بات کا دریا آفت گردنا نہایت دلچسپی کا باعث ہو گا کہ اس جامع تعصیف کا خاکہ کا کس طرح پیدا ہوا اور وہ کس طرح تکمیل کو پہنچی۔

ہربرٹ اسپنسر ۲۷ اپریل ۱۸۲۰ء کو ڈزلی میں پیدا ہوا اس کا باپ ایک لبرل آئروہ ماہر تعلیم تھا اس کو سچے یقین تھا کہ صحیح ذہنی ترقی فقط اپنے آپ کو تعلیم دینے سے حاصل ہو سکتی ہے۔ اس کی ہمیشہ ہی کوشش رہتی تھی کہ اپنے شاگردوں کو بذات خود مشاہدہ کرنے اور سوچنے کی عادت ڈالے۔ اسپنسر کو ابتدائے عمر ہی سے انجیئرل سائنس سے دلچسپی تھی اس کو کپڑوں کے نشو و نما کو مشاہدہ کرنے میں لطف آتا تھا وہ اپنے باپ کے کتب خانے میں سے مختلف مضامین کی کتابیں لے کر پڑھتا تھا اور وہ اور اس کے بھائی علمی سیاسی اور مذہبی مسائل پر بڑے جوش سے بحثیں کرتے تھے اس کے والدین متیو ڈسٹ تھے لیکن اس کا باپ اپنے فرقہ کے یاد دہیوں سے سبزا ہوا کر کوکرز (Quakers) میں شامل ہو گیا بغیر اس کے کہ ان کے مخصوص عقائد کو اختیار کرے اس فرقے کی جو بات اسے پسند تھی وہ ان کا غیر متوسعی نظام تھا۔ ہربرٹ اپنے باپ کے ساتھ اتوار کی صبح کو کوکرز کی مجلس میں جاتا تھا اور شام کو اپنی ماں کے ساتھ گرجے جاتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تکمیل کی تلاوت اس کے لئے ناگوار ہو گئی اس کے بعد اسپنسر اپنے ایک چچا کے پاس چلا گیا جو یاد دہی تھا اور خاص قابلیت کا شخص تھا جس نے قوانین ظہ کی تفسیح کے لئے جدوجہد کی اور امداد و غزبا کی تنظیم میں بہت کام کیا۔

ابتدائے عمر ہی میں جن مذہبی اور سیاسی خیالات میں اس نے پرورش پائی ان کا یہ اثر تھا کہ وہ اصلاح معاشرت میں حکومت کی مداخلت کو ناپسند کرتا تھا اور آزادانہ ترقی کا قائل تھا۔ اس کی نسبت خیال یہ تھا کہ وہ اپنے باپ کی طرح مدرس بے ملکیں وہ چند سال تک سول انجینیئر کا کام کرتا رہا۔ اس کا وقت زیادہ تر ریاضی کے مطالعہ میں لگایا تھا اور سیاسی ایجابات میں گزرتا تھا اس کی پہلی قابل ذکر تصنیف یہ تھی، حکومت کے صحیح مقصد پر چند مضامین اور بہرہ رومی کی ماہیت پر ایک رسالہ جس میں اس نے آدم سمیت کے مائل بالکٹ نظریہ پیش کیا اس سے پہلے ہی علم حیوانات و نباتات کے مطالعہ سے وہ انواع کے فطری ارتقاء کے نظریہ کا قائل ہو چکا تھا۔

اس نے خود بیان کیا ہے کہ لائل کی کتاب علم لمبقات الارض سے ۱۸۳۹ء میں مجھ کو  
 نظریہ ارتقا کے فطری کی صحت کا اندازہ ہوا۔ اس سے اس کے مذہبی خیالات پر بھی  
 اثر پڑا اور ان میں تبدیلی واقع ہوئی اگرچہ کسی خاص وقت میں کسی خاص تبدیلی کے  
 واقع ہونے کا پتہ چلانا ناممکن ہوئی۔ لیکن تصنیف سکونیاث عمرانی (Social Statics-1850)  
 میں وہ مفہام شری ارتقا کو عمومی ارتقا کے مثل تصور کرتا ہے اور اس  
 کی بعد کی تصنیفوں میں بھی اس خیال کا بہت سا اثر ہے۔ زندگی کے ارتقا کے کمال  
 کو وہ ایک الٹی تصور سمجھتا ہے جو محقق کا قنظر ہے اور جس کے علامات اور متغیرات  
 فطرت کے اندر پائے جاتے ہیں۔ اسپنسر نے خود بیان کیا ہے کہ اس کتاب کی  
 تصنیف میں وہ کوئرج سے اور اس کے واسطے سے شیلنگ سے متاثر ہوا۔ بعد ازاں  
 اس نے اس غایتی نظریے کو ترک کر دیا اور مختلف صورتوں میں ارتقا کے خالص تجربی  
 ثبوت پر اکتفا کیا۔ لیکن اس ابتدائی زمانے ہی میں اسپنسر اپنے نظریہ ارتقا کی  
 نسبت کہتا ہے کہ وہ زیادہ تر متعین ہوا "اس قانون سے جس کا اردوے کی  
 جنینی تحقیقات میں ہم اشارہ پایا جاتا تھا اور جس کو بعد ازاں ولف ماہر علم تشریح  
 نے زیادہ صفائی سے بیان کیا اور آخر میں فون بیر (Von Bear) نے زیادہ  
 معین طور پر وضع کیا اور وہ یہ ہے کہ تمام آلاتی ترکیبی ایک تغیر ہے یکسانی سے  
 تنوع کی حالت کی طرف"۔ اس قانون کی صحت انفرادی طور پر جاندار مستحیول  
 کی نسبت معلوم تھی اسپنسر نے تمام شعبوں پر اس کو عائد کیا اور اس کو پختہ یقین  
 ہو گیا کہ کوئی شبہ ایسا نہیں جس میں ارتقا واقع نہ ہوتا ہو۔ مفروضہ ارتقا کی نسبت  
 ۱۸۵۹ء کے ایک مختصر رسالے میں وہ نظریہ ارتقا اور نظریہ کوئرج کا مقابلہ کرتا ہے اور  
 گھریلو جانوروں اور کاشتہ پودوں کے تنوع کو پوری طرح مد نظر رکھتے ہوئے اور اس  
 بات کو تسلیم کرتے ہوئے کہ مخصوص انواع اور تحتانی انواع میں تمیز کرنا کس قدر  
 دشوار ہے، اور اس بات کا خیال کرتے ہوئے کہ مختلف انواع کے جنینوں میں  
 کس قدر مماثلت پائی جاتی ہے وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ انواع کی موجودہ شکلیں خارجی حالت  
 کے اثر سے ارتقا سے اس حالت تک پہنچی ہیں اصول نفسیات (Principles of Psychology  
 1st ed. 1855) کی مبسوط تحقیقات کا اس کے عام نقطہ نظر پر ایک مختصر

اثر ہوا۔ اس تصنیف کی اہمیت یہ ہے کہ تجربی فلسفہ پر منحصر ہونے کے باوجود اس میں اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ انفرادی شعور کی توجیہ فقط فرد کے تجربات سے نہیں ہو سکتی اس کے قبل کی تمام تجربات نے یہ مسئلہ قرار دے لیا تھا کہ کسی فرد کی شعوری زندگی کو سمجھنے کے لئے فقط اس بات کی ضرورت ہے کہ اس فرد کے اپنے تجربات معلوم ہو جائیں اس اعتقاد کی نظری حقیقت کے علاوہ کچھ علمی اہمیت بھی تھی کیونکہ اگر ایک فرد کی شعوری زندگی فقط اس کے اپنے تجربات سے متعین ہوتی ہے تو یہ ضرور ممکن ہو گا کہ ایک مخصوص قسم کی تعلیم اور تنظیم جماعت سے اس کے اندر جو سیرت چاہیں پیدا کر لیں۔ اسٹوارٹ مل اور کونٹ نوع انسان کے ارتقاء کے مستقبل کی نسبت اسی اعتقاد کی بنیاد پر بڑی بڑی امیدیں رکھتے تھے اگرچہ ان کا یہ اعتقاد اس گہری بصیرت کے خلاف تھا جو ان دونوں کو تاریخی ارتقاء کی نسبت حاصل تھی اسپنسر کو اب یقین ہو گیا کہ نفسی اور مادی دونوں عالموں میں ترقی بہت آہستہ آہستہ کی ہے بتدیج ہوتی ہے اور جو شکلیں اور نمونے راستہ میں آتی ہیں وہ سب کی سب ضروری اور لازمی ہوتی ہیں۔ ماحول کے مسلسل اثر سے زندگی نئی صورتیں اختیار کرتی رہتی ہے اور موجودہ صورتیں بھی اسی عمل کا نتیجہ ہیں اس لئے ایک فرد کی شعوری زندگی کی توجیہ محض اس فرد کے ذاتی تجربات سے نہیں ہو سکتی اس کیلئے ہمیں نوع کے تجربے کی طرف رجوع کرنا پڑے گا یہاں پر ہمیں روایت کے علاوہ بہت سے عوامل کا در نظر آتے ہیں۔ نفس کی باطنی ساخت اس کے تصورات کے امتداد، نیز تاثرات اور جبلتوں میں توراتی میلانیاں کا عمل نظر آتا ہے یہ تمام چیزیں فقط اسی طرح قابل فہم ہو سکتی ہیں کہ ان کو گذشتہ نسلوں کے تجربات کا اثر قرار دیا جائے۔ اب تک توارث کو محض ایک عجیب خیال کیا جاتا تھا اور فقط چند استثنائی حالتوں میں اس کی اہمیت کو تسلیم کیا جاتا تھا۔ اسپنسر نے اس کو ہر حالت میں موجود ایک معاون عامل قرار دیا جس سے حیات کی اعلیٰ ترین صورتیں متعین ہوتی ہیں نفسیاتی افق کی اس توسیع نے اسپنسر کو اس تحقیق کی طرف راغب کیا کہ ارتقاء کے عام قوانین دریافت کئے جائیں اور یہ معلوم کیا جائے کہ آیا وہ ہمارے علم کے اساسی قوانین سے اخذ ہو سکتے ہیں۔ بالفاظ دیگر اس کو ایک فلسفہ ارتقاء کا خیال پیدا ہوا۔ اس کا پہلا خاکہ اس نے ایک رسالے میں پیش کیا جو ۱۸۵۹ء میں شائع ہوا۔ (Progress, its laws and Cause)۔ اسپنسر اس میں نظریہ کو بیان کرتا ہے کہ تمام ترقی یکسانی سے تنوع کی طرف ہوتی ہے۔ اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا

ہے کہ یہ قانون بالذات لازم آتا ہے بقائے قوم کے قانون سے۔ اپنی کتاب اصول اولیہ (First Principles) کی پہلی اشاعت میں اس نے قانون ارتقا کو فقط اسی شکل میں بیان کیا اس کے بعد اس نے مفصلہ ذیل دو اضافے کئے۔ "ارتقا انتشار سے انحصار اور بے ربطی سے ربط کی طرف عبور کرنے کا نام ہے۔ اسکے بعد اسکی تصنیف کا کام پوری سرعت سے جاری کیا۔ مفصلہ بالا کتابوں کے علاوہ اس نے کچھ اور تصانیف کی کام بھی کیا۔ اپنی تصنیف کا کام شروع کرنے سے پہلے وہ مختلف جگہوں میں عمرانیاتی اخلاقیاتی فلسفیانہ اور سائنسیک مضامین شائع کر چکا تھا۔ اسکی مفصل اور مبسوط تصنیفیں فقط طویل شرحیں ہیں انہیں مختصر اور واضح مضامین کی جس میں سے اکثر حسن بیان کے نمونے ہیں یہ مضامین اسکے کئے چار جلدوں میں شائع ہوئے یہ مضامین غالباً اس وقت بھی پڑھے جائینگے جب کہ اسکی دوسری تصانیف کی طرف کوئی توجہ نہیں کریگا۔

نفیات کی پہلی ایڈیشن کے شائع کرنے میں اسپنسر نے استعد و محنت کی کہ اسکی صحت خراب ہو گئی اور ضعف اعصاب میں مبتلا ہو گیا جس سے وہ کبھی کامل طور پر شفا یاب نہ ہوا۔ بے خوابی کا مرض اس پر متعدی ہو گیا اور یہ شکایت استعد و محنت کے اسکو تمام کام سے دست بردار ہونا پڑا لیکن آخری سالوں میں شکایت کے بعد میرا بنیالی کے باوجود اس نے نہ صرف اپنا کام پورا کر لیا بلکہ دسہین کے مفروضہ کی وجہ سے حیاتیاتی نظریہ ارتقا میں جو جدید مباحث پیدا ہوئے انہیں نہایت شد و حد کے ساتھ حل کیا۔ اسپنسر کے نظریہ کی نسبت رائے قائم کرتے ہوئے ہمارا معیار یہ سوال ہونا چاہیے کہ نظریہ ارتقا کے ذریعہ سے تہذیب اور بجاہت کی توسیع کر کے متحاصر نظریات میں توافق پیدا کرنے میں اس کو یہاں تک کامیابی حاصل ہوئی ہے لیکن اگر اسکا نظریہ ان قدیم مسائل کو سوخت نہ کر سکا اور یہ مسائل اس میں پڑ کر پھر نئی صورتوں میں ابھر آئے تو بھی اس کے ذریعے سے نفسیاتی اتفاق کی جو توسیع ہوئی اور اسے جو یہ ثبوت دینا کیا کہ تمام شعبہ ہائے تحقیق میں ارتقا ایک اساسی تصور ہے اسکی اہمیت کم نہیں ہوتی۔ اسکے کام کی قدر منزلت معلوم کرنے میں ہمیں یہ مد نظر رکھنا چاہیے کہ اسکی اصلی خدمت یہ توسیع اور یہ ثبوت ہے نہ یہ کہ اسنے کوئی خاص علیانی یا انسانی نظریہ تعبیر کیا۔ علاوہ انہیں ہمیں اس امر کو ملحوظ رکھنا چاہیے کہ جو علمی تحقیق تیس برس سے

زیادہ عرصے تک جاری رہی ہو اس کے اندر کچھ ناہمواری اور تناقض ضرور پایا جائیگا مگر ایسی حالت میں کہ اس کے مصنف نے دوران تصنیف میں کئی جگہ اپنی رائے بدل بھی ہو۔ اسپنسر کی تصانیف میں اس کی باطنی زندگی کے مطالعہ کا ہم کو ایک نا درموج حاصل ہوتا ہے۔ اس کے مطالعہ سے جو اثر پڑنے والے پڑھتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ اپنے ذاتی تاثرات میں استقامت بنا نہیں ہے جس قدر کہ مل اور کونت اپنی ایجابیت کے باوجود تھے مل کی طرح لوگوں پر براہ راست اثر کرنے کا تقاضا اس کی طبیعت میں نہیں تھا نظریہ ارتقاء نے اس کی آنکھیں اس حقیقت کے لئے کھول دیں کہ ہر جاندار کسی شدید ہیکار حیات میں مبتلا ہے اور انسان کو اپنی ذہنی اور معاشرتی زندگی میں کیا کیا مخصوص مشکلات پیش ہیں۔ اس کو یہ معلوم ہو گیا کہ گزشتہ نسل مستقبل قریبہ میں جن مقاصد اور غایات کے پورا ہونے کی توقع رکھتی تھی ان تک پہنچنے کے لئے بھی درمیان میں بہت سے منازل کاٹے کرنا لازمی ہے۔ انسان کی منزل مقصود بہت دور ہے اور اس تک پہنچنے کے لئے ابھی اس کو بہت سی جادہ پیمائی کرنی ہے۔ اسپنسر کی تعلیم کی بنیاد پر جو نظریہ حیات پیدا ہوتا ہے اس میں تسلیم و رضا کا ایک اہم حصہ ہے۔ اس کا یہ مقصد نہیں تھا کہ حالت موجودہ بالکل بے کار ہے اور اس کو اس مقصد بعد کے لئے قربان کر دینا چاہیے لیکن وہ یہ چاہتا تھا کہ ایک طرف تو حال کو اس ماضی کے تعلق سے سمجھنا چاہیے جس میں سے وہ پیدا ہوا ہے اور دوسری طرف اس کو ایک زیادہ ترقی یافتہ حالت کی جانب جادہ عبور قرار دینا چاہیے۔ اسپنسر خود بھی انھیں لوگوں میں سے ہے جن کی طرف اس نے اپنی عظیم تصنیف اصول اخلاقیات کے آخر میں اشارہ کیا ہے، محسنوں کی اعلیٰ ترین تمنا یہ ہوگی کہ ”تخلیق انسان“ کے کام میں حصہ لیں خواہ وہ حصہ کیسا ہی قلیل اور نا معلوم کیوں نہ ہو۔ تجربہ ہمارے سامنے وقتاً فوقتاً ایسی مثالیں پیش کرتا ہے کہ مطلقاً بے غرضانہ عقائد کے تعاقب میں بھی بعض انسانوں کو نہایت گہری پیچی ہو سکتی ہے اور جیسے جیسے زمانہ گذرتا جائیگا ایسے لوگ زیادہ تعداد میں پیدا ہوتے جائیں گے جو بے غرض ہو کر نوع انسان کی ترقی کیلئے کوشش کریں گے نوع انسان کے اس معراج کمال پر غور کرتے ہوئے جو خود انکو اپنی انفرادی زندگی میں حاصل نہیں ہو سکتا اور جس سے لذت اندوز ہونے والی نسلیں بہت بعد یا پہلے انکو اس اجاں سے ملتی ہو در حال ہول کا انہوں نے سوچا کہ نوع انسان کی کچھ مدد کی ہے یا

جب فلسفہ ارتقا کا خاکہ اسپنسر کے ذہن میں آیا اس کے ایک ہی سال بعد ڈارون کی کتاب ”مبداء انواع“ شائع ہوئی جس نے فلسفہ ارتقا کیلئے ایک جدید و متحکم اساس قائم کر دی اس کتاب کے دیباچے میں ڈارون اپنے پیشرووں میں اسپنسر کا ذکر کرتا ہے اور بعد ازاں ۱۸۸۱ء کے ایک خط میں جو اس نے رے لینکا سٹر کے نام لکھا وہ اسپنسر کو انگلستان کے اندر اپنے زمانے کا سب سے بڑا فلسفی قرار دیتا ہے ڈارون کا نظریہ اسپنسر کے مجوزہ نظام فلسفہ کے بہت مطابق تھا سو اُسے اس کے اسپنسر اس پر زیادہ زور دیتا تھا کہ ماحول کے زیر اثر ملکات کے اشغال سے براہ راست ترقی واقع ہوتی ہے اگرچہ وہ انتخاب طبعی کی اہمیت کو بھی پوری طرح تسلیم کرتا تھا یہ امر نہایت دلچسپ ہے کہ جون اسٹوارٹ مل جو شروع میں اسپنسر کی ارتقائی نفسیات پر متعزز تھا بعد ازاں اُس کا قائل ہو گیا کہ ذہنی ارتقا فقط فروہی میں نہیں بلکہ متواتر میلانات سے تمام نوع میں بھی واقع ہوتا ہے۔ اس نتیجے پر خیال کہ اسے اپنی وفات کے ایک سال قبل کارپنٹر کے نام ایک خط میں بیان کیا جو باہر دیا افسوس تھا۔

## مذہب اور سائنس

اسپنسر نے اپنے نظام فلسفہ کا آغاز ایک مضمون سے کیا جو ”سائنس نامعلوم پر ہے“ اس نے حد و علم اور مذہب اور سائنس کے باہمی تعلق کی نسبت اپنے نظریات پیش کیے ہیں اس ہمیدی حصے کا مقصد یہ ہے کہ کائنات کے اس سائنٹفک تصور کی صحت کا تعین کیا جا جس پر اس فلسفے کے باقی حصوں کا مدار ہو گا لیکن اس ترتیب بیان میں ایک نقص ہے جسکو اسپنسر نے کبھی محسوس نہیں کیا اور وہ یہ ہے کہ نہ نظریہ علم میں کوئی وضاحت پیدا ہو سکتی ہے اور نہ فلسفہ مذہب میں جب تک اس کا مدار نفسیات پر ہو لیکن اسکے نظام میں نفسیاتی جگہ بہت بعد میں آتی ہے حصہ اول کا استدلال مفصل ذیل ہے: مذہب اور سائنس عصر جدید میں مخصوصانہ طور پر ایک دوسرے کے مد مقابل شمار ہوتے ہیں اسکی وجہ یہ ہے کہ مذہب ان مسائل کو حل کرنے کی کوشش کرتا ہے جو فقط سائنس کی گرفت میں آسکتے ہیں اور سائنس اس عالم میں مداخلت کرنا چاہتا ہے جو مذہب کیلئے مخصوص ہے اب تک ہر مذہب وجود کی نظری توضیح کی کوشش کرتا رہا ہے اور اپنے آپ کو معاصی حیات کا حل سمجھتا رہا ہے۔ دیگر حیثیتوں سے مختلف مذاہب میں خواہ کیسا ہی اختلاف پایا جائے سب کے سب اس امر

میں متفق ہیں کہ وہ ایسی چیز کا انکشاف کرتے ہیں جس سے انسان اس کی مدد کے بغیر ناقص رہتا۔ اعلیٰ اور اونے مذاہب میں یہ فرق ہے کہ اونے مذاہب مثلاً اشیا پرستی یا تکثر میں وجود کے پس پشت ہستی نامعلوم کو معلوم خیال کر لیا جاتا ہے۔ آباد اجداد کے جوتوں کا وجود ابتدائی دینیات کی ایک اساس ہے وحیانا مذاہب میں بھی ایک مبہم سا احساس ہوتا ہے کہ کائنات کا باطنی جوہر ایک معطیہ لیکن یہ احساس بہت کمزور ہوتا ہے اور یہ معطیہ انسانی سے حل طلب شمار ہوتا ہے۔ اعلیٰ مذاہب میں وجود کے پراسرار ہونے پر زیادہ زیادہ زور دیتے جاتے ہیں یہاں تک کہ وہ اس مقام پر پہنچ جاتے ہیں کہ ہر خیال اور ہر تشبیہ کنہ وجود کو بیان کرنے کیلئے ناکافی ہے۔ انجام کار وہ یہاں تک کر دیتے ہیں کہ خدا کو ان معنوں میں موجود خیال کرنا جرم معنوں میں کہ جو دنیا سے خیال میں آسکتا ہے اس کی توہین کرنا ہے مذہب اپنے معراج کمال پر پہنچ جاتا اگر یہ تسلیم کر لیا جاتا کہ ہستی اس سے بہت زیادہ پراسرار ہے جقدر کہ مذاہب نے اس کو خیال کیا ہے۔ ہر مذہب نے اس راز کو اضافی سمجھا ہے اور یہ خیال کیا ہے کہ یہ راز کبھی نہ کبھی افشا ہو سکتا ہے لیکن اگر کوئی خیال یا تشبیہ اس کو بیان کرنے کیلئے کافی نہیں تو اس کو مطلق قرار دینا چاہئے مذہبی خیالات سے جو تناقضات پیدا ہوتے ہیں انکی وجہ یہ ہے کہ ایک علت مطلقہ پر اعتقاد کیا جاتا ہے۔ خواہ ہم کائنات کو خود زائیدہ خیال کریں اور خواہ کسی خارجی قوت کی خلق کر وہ دونوں حالتوں میں اس تناقض کا سامنا ہوتا ہے کہ ایک شے آپ اپنی علت ہے۔ ایک خیال سے کائنات آپ اپنی علت ہے اور دوسرے خیال سے وہ ہستی آپ اپنی علت ہے جس نے کائنات کو پیدا کیا مذہبی خیالات کے تناقضات جیسا کہ اس سے پیشتر مائل بیان کر چکے ہیں اسی اساسی تناقض کے مخصوص نتائج ہیں۔

(مثلاً قدرت مطلقہ اور عدل و غیر کا تناقض یا عدل اور فضل کا تناقض)۔

اسکے بعد اسپنوزہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ سائنس کے اساسی تصورات بھی ماہیت کائنات کے بیان میں مذہب سے زیادہ کامیاب نہیں ہوتے۔ زمان و مکان حرکت و قوت شعور و غیرہ صفت و صفت اور قابل اطلاق ہوتے ہیں اگر ہم اپنے محدود اور مضبوط عالم تجربہ سے باہر قدم نہ رکھیں لیکن جب ان تصورات کو ہستی مطلق کے بیان میں استعمال کیا جائے تو وہ تناقضات کی طرف لچکتے ہیں۔ خارجی اور باطنی دونوں عالموں کی



نسبت ہمارا سائنٹفک علم مسلسل تغیرات کی کثرت کے اندر رہتا ہے جنکی ہم کو نہ ابتدا معلوم ہو سکتی ہے اور نہ انتہا نہ علت اولیٰ اور نہ غایت آخری۔ علاوہ انہیں جیسا کہ ہیملٹن اور ہسل پہلے بیان کر چکے ہیں ہمارے علم کی ساخت ہی ایسی ہے کہ ہم کو فقط محدود منظر اور اکہ ہو سکتا ہے تمام علم کا مدار فرق و تمیز پر ہے لیکن ہستی مطلق کا اس سے باہر کسی شے سے مقابلہ نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اسکے باہر کچھ نہیں۔ اسپنسر اس پر یہ اضافہ کرتا ہے کہ مشابہت کا اور اکہ بھی علم کی ساخت میں داخل ہے یعنی مجہول کی کسی معلوم سے مماثلت تلاش کرنا لیکن ہستی مطلق کی مشابہت کسی شے سے نہیں ہو سکتی کیونکہ اسکو کچھ موجود نہیں لیکن ہیملٹن اور ہسل کی طرح اسپنسر یہ کہنے کیلئے تیار نہیں ہے کہ ہستی مطلق محض ایک سلبی تصور ہے علم کو ضروریہ فرض کرنا پڑیگا کہ حقیقت یہی اس کے لئے قابلِ ادراک ہے اس سے ماورے ابھی کچھ ہے۔ علم کا کام اختیار اور مماثلت تلاش کرنا اور تعریف اور تحدید ہے لیکن تعریف و تحدید کیلئے کچھ وجود ہونا ضروری ہے جس نے صورت اختیار کی ہے اور جو اس مخصوص صورت سے آزاد ہے جو ہمارے شعور کی وجہ سے اسپرمانڈیو ہے علم کے اس مستقل محل کو جو ہمارے لئے غیر متعین ہے ہم اس چیز کے مائل تصور کرتے ہیں جس کو ہم اپنے عضلات کے استعمال میں قوت کے طور پر محسوس کرتے ہیں۔ قوت کے بغیر شعور کو کچھ مواد خام نہیں مل سکتا یہ قوت نہ صرف وہ تبدیلیاں پیدا کرتی ہے جن کو ہم تمیز کرتے اور ادراک کرتے ہیں بلکہ یہ تمام تغیرات کی مستقل اور ثابت اساس بھی ہے۔ ہم اس قوت کا کوئی تصور قائم نہیں کر سکتے ہمارے تجربے میں جن جن مخصوص اندازوں میں یہ ظاہر ہوتی ہے ان سب کو یکے بعد دیگرے ذہن سے خارج کر کے سلبی طور پر ہم کسی حد تک اسکی ماہیت کی طرف جاسکتے ہیں۔ قوت کا یہی اصل اور ابتدائی احساس تمام تغیرات اور انکے غیر متغیر محل یعنی ہمارے تمام علم کا منظر و فہم ہے۔

مذہب اور سائنس دونوں آخر میں اس مشترک اعتقاد پر پہنچ جائینگے کہ کائنات کا باطنی جوہر ناقابلِ فہم ہے لیکن عالم منظر میں اسکا جو اکتشاف ہوتا ہے اس کا سائنٹفک علم مگر نہیں۔ فطرت کے متعلق ہمارے شعور کا ایک پہلو مذہب ہے اور دوسرا پہلو سائنس۔ جب حدود و علم کا صحیح تعین ہو جائیگا تو مذہب اور سائنس کی پر واضح ختم ہو جائیگی۔ اس کے بعد مذہب قابلِ ادراک و فہم اشیاء کے احاطے میں سے نکل جائیگا اور

سائنس ناقابل فہم وجود کے معاملے میں مداخلت نہیں کریگا۔ ہمارے عقلی اور اخلاقی ملکا  
 میں کوئی پرکار نہیں ہو سکتی اس لئے کوئی ایسا اعتقاد رکھنا ہمارا فرض نہیں ہو سکتا جس میں  
 داخلی تناقض پایا جائے جیسا کہ میٹسل کا خیال تھا یہ ہمارا فرض نہیں ہو سکتا کہ ہم خدا  
 کو شخصی بھی تصور کریں اور لامحدود بھی جس حالت میں کہ شخصیت اور لاتناہی ایک  
 دوسرے کو مانع ہیں۔ ہمارا فرض فقط یہی ہو سکتا ہے کہ علم کے حدود کے سامنے تسلیم  
 خم کریں اور اس پر اسرار پرستی کے وجود کے قائل ہوں جو تمام اشیاء کی تہ میں پائی جاتی  
 ہے۔ اگر پرستی مطلق کا بیان شخصیت کے تصور کے ذریعہ سے ممکن نہیں تو یہ شخصیت کے تصور  
 کی وسعت اور عظمت کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کی تنگی اور محدودیت کی وجہ سے ہے ہم بھی خدا  
 کی نفسیات تجربہ نہیں کر سکتے اور مذہب و سائنس کی پرکار تب تک جاری رہی جب تک مذہب کے  
 پیروں سرمدی کی معلومات کا دعویٰ کرتے رہیں اور ایسے تصورات وضع کرتے رہیں جو موجود اعتراضوں  
 اس پر اس سے بخوبی آگاہ ہے کہ مذہب اور سائنس کے درمیان مصالحت  
 کی اس کوشش کی بھی مخالفت کی جائیگی۔ انسان اس سے زیادہ حقیقی اور زندہ تصور آ  
 کا خواہشمند ہے اور اس کو اس وقت تسلی ہوتی ہے جب وہ یقین کر سکے کہ عابد اور معبود کی  
 فطرت میں کچھ اشتراک پایا جاتا ہے اور مذہب میں جب اس قسم کا اعتقاد پایا جائے اسی  
 حالت میں اس کا اعمال پر اثر ہو سکتا ہے جب تک وجودی اور باطنی اخلاقیات پیدا ہوں  
 جن میں لوگ اپنی فطرت کے تقاضے سے نیک عمل کریں تب تک بہتر ہے کہ مذہبی خیال آ  
 موثر رہیں۔ انسانوں کے جس گروہ کا جو مذہب ہے اس کا ان کے حالات اور درجہ ترقی کی  
 نہایت گہرا تعلق ہے جلدی سے ان کے ایمان کے فنا ہو جانے کا یہ نتیجہ ہو گا کہ انکی فطرت کے  
 تقاضے زیادہ بڑی طرح ظاہر ہونے لگیں۔ یقینی بات ہے کہ مذہب جیسے گہرے اور اہم  
 معاملے میں کوئی تبدیلی بغیر تکلیف کے واقع نہیں ہو سکتی جو شخص اس تغیر کی سست فتاری  
 بے صبری کا اظہار کرتا ہے اس کو یاد رکھنا چاہیے کہ ہر مذہب میں خواہ وہ اتنے ترین ہی  
 کیوں ہو ایک روح صداقت موجود ہوتی ہے اور اتنے ترین مذہب سے بھی ان کے پرہیز کو  
 کچھ ایسی بات حاصل ہوتی ہے جو اور کسی طریقے سے حاصل نہیں ہوتی تمام مذہب ارتقائی تدریج کے  
 سلسلے کی کڑیاں ہیں اور یہ ارتقا بھی جاری ہے۔ ان باتوں کو مد نظر رکھنے کے بعد روایات کی  
 حمایت میں اہل مذہب کے سطحیانہ دلائل کو انسان برداشت کرنے لگیگا اور لوگ اپنے

دیوتاؤں کی جو ذیل خوشامد کرتے ہیں وہ اتنی بری معلوم ہوگی اسکے بعد انسان جبل کے غور سے جو علم کے غور سے کہیں بدتر ہوتا ہے اس قدر برا لکھینہ ہوگا اور یہ بات اسکی سمجھیں آجائیں گی کہ بعض لوگ کیوں بے غرضانہ ہمدردی اور محض محبت خیر سے سرزد ہونے والے افعال کو قابل الزام قرار دیتے ہیں مذہب اور سائنس کے اس تعلق کی تعلیم پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جسکی طرف اسپنسر نے توجہ نہیں کی اور وہ یہ ہے کہ اسکے اندر مطلق اور اضافی کے مابین جو تمیز قائم کی گئی ہے وہ بہت زیادہ خارجی اور سطحی ہے اس تضاد سے ہستی مطلق خود اضافی ہو جاتی ہے۔ وجود مطلق اور وجود اضافی کا مخالف ایسا خارجی نہیں ہو سکتا جیسا کہ اسکے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ہستی مطلق کا کامل تصور اس وقت ممکن ہو سکتا ہے جب کہ تمام حدود و اضافات کو اس سے ساقط کر دیا جائے لیکن اس قسم کا اسقاط ایک لاتناہی عمل ہے اور درحقیقت مطلق اور اضافی ہمارے پاس دو مکمل اور الگ الگ تصورات نہیں ہیں جب اسکے علاوہ اسپنسر بہت سے مقامات پر یہ بھی کہتا ہے کہ ناقابل علم وجود مطلق تمام خارجی اور باطنی مظاہر میں جاری و ساری ہے تو یہ ظاہر ہے کہ ایسی ہستی کا انکشاف ان صورتوں میں نہیں بھی ہوتا ہے جنکے ماتحت مظاہر وقوع پذیر ہوتے ہیں اسلئے اسکو حقیقت میں ملنا ناقابل علم نہیں کہہ سکتے۔ اسپنسر کا یہ خیال غلط ہے کہ تجربے کا اساسی تصویر یعنی تصور ارتقا ہستی مطلق پر قابل اطلاق نہیں ہو سکتا۔ اگر وہ قوانین و مؤثرین کا انکشاف تجربے میں ہوتا ہے وجود ماورائے تجربہ کے لحاظ سے بالکل بے معنی ہوں تو انیس ایک تناقض پایا جائیگا۔ اسکا کوئی ثبوت نہیں ہو سکتا کہ ارتقا بشرع عالم کی نسبت تو صحیح ہے لیکن مغز عالم کی نسبت صحیح نہیں۔ اس خیال میں ایک ثنویت پائی جاتی ہے جس کو اسپنسر نے نظر انداز کیا۔

## فلسفہ بحثت علم متحدہ

مذہب اور سائنس کے باہمی تعلق کا مسئلہ نہ صرف اس وقت پیدا ہوتا ہے جبکہ کوئی سائنس کسی نئے مظہر پر حاوی ہوتی ہے بلکہ اس وقت بھی جبکہ مخصوص علوم کے مختلف حقائق کو حقائق کلیہ کے ساتھ مطابق کرینکی کوشش کی جاتی ہے۔ اسپنسر کے نزدیک ہر طرح ہر مخصوص سائنس کا کام یہ ہے کہ وہ زیر تحقیق مظاہر کی کثرت کو وحدت میں تبدیل کرے اسید طرح فلسفے کا خاص وظیفہ یہ ہے کہ ان قوانین کو دریافت کرے جو عالم مشاہدہ کے تمام

شعبوں پر حاوی ہوں فلسفہ ایسے انتہائی حقایق کے انکشاف کا نام ہے جسے ممکنات طبیعیات نفسیات اور عمرانیات کے حوالہ اخذ ہو سکیں۔ ایسی فلسفہ کی یہ تعریف ہو سکتی ہے کہ وہ کامل طور پر متحدہ علم کا نام ہے۔ فلسفہ آغاز میں عارضی طور پر ان اساسی اصول کی صحت کو تسلیم کر لیتا ہے جن پر تمام فکر کی بنیاد قائم ہے۔ بعد میں جب تجربہ ان نتائج کی صحت کی تصدیق کرتا ہے جو ان اصول کی بنیاد پر حاصل ہوئے تو ان اصول کی صداقت کا مستقل ثبوت مل جاتا ہے کسی مفروضے کی صحت کا ثبوت ہی ہو سکتا ہے کہ دیگر مفروضات کیساتھ اسکی موافقت ثابت ہو جائے ہمارے لئے صداقت اسی پر متکل ہو سکتی ہے کہ اشیاء کی نسبت ہمارا خیال اصل اشیاء کے مطابق ثابت ہو۔ اگر مظاہر ہمارے توقعات کے مطابق نہ نکلیں تو لازمی بات ہے کہ ہمارا مقدمہ غیر صحیح تھا۔ دیگر تمام مفروضات سے کسی مفروضے کی کامل مطابقت ہم کو انجام کار علم کی اس وحدت کی طرف لجا جاتی ہے جو فلسفہ کا خاص موضوع ہے لیکن ہر مفروضے کی صحت کے ثبوت میں فعلیت فکر کو پہلے صحیح فرض کر لیا جاتا ہے۔ فکر کی فعلیت ہر قسم کے علم کی تہ میں پائی جاتی ہے خواہ وہ ادراک ہو یا انتہاج اور خواہ اسکا موضوع کچھ ہی ہو۔ ہر ثبوت اس اصلی فعلیت کو مسلم قرار دیتا ہے اسلئے خود فعلیت فکر کی صحت کو کسی طرح رد نہیں کر سکتے کیونکہ اسکی تردید خود ایک ثبوت کی صورت میں آتی ہے۔ ہم ہر وقت اضافات میں سوچتے ہیں مماثلت اور اختلاف کی اضافتوں کے بعد تو الی اور ہم وجودی کی اضافتیں ہمارے فکر کے لئے اہم ہیں۔ ہم وجودی کی نسبت تو الی کی نسبت سے اخذ کیا جاتی ہے ایسے اضافات جبکہ حد و دہر ترکیب میں آسکتے ہیں ہم وجود کو سمجھتے ہیں۔ وہ اساسی وجدان جو تمام تصورات کی تہ میں پایا جاتا ہے خواہ وہ مماثلت کے ہوں یا مخالفت کے تو الی کے ہوں یا ہم وجودی کے قوت کا وجدان ہے یعنی ایسی چیز کا جو مزاحم ہوتی ہے یا تغیر پیدا کرتی ہے اور جس کو ہم اپنے زور لگانے کے مائل خیال کرتے ہیں مادہ اور حرکت محض قوت کے مظاہر ہیں اور زمان و مکان مظاہر قوت کی صورتیں ہیں باطنی اور ظاہری دونوں تجربوں میں قوت کا تصور وہ انتہائی تصور ہے جسکی طرف ہم کو ہر حالت میں واپس آنا پڑتا ہے۔ ہمارا انا اور غیر انا میں تمیز کرنا صحیح ہے لیکن یہ دونوں قوت ہی کے انکشاف کے مختلف طریقے ہیں ہمارا فکر اور اس کا مواد قوت ہی کی مختلف شکلیں ہیں قوت کا تصور ایک علامتی تصور ہے اور یہ انتہائی علامت ہے یہ ہمارے فکری تجربے کی طرف اشارہ کرتا ہے اور ہم دیگر تمام تجربات و مشاہدات کو اسی کی مماثلت سے قیاس

کرتے ہیں اسپنسر کے اس استدلال سے وہ مابعد الطبیعیاتی تصویریت یاد آجاتی ہے جو اس  
تخیل کو مسئلہ وجود کے حل کرنے میں استعمال کرتی ہے۔ وہ اسکو تسلیم کرتا ہے کہ اگر ہم کو اختیار  
ہو تاکہ روحی عناصر کو مادی عناصر میں تحویل کریں یا مادی عناصر کو روحی عناصر میں تو  
ہم موخر الذکر کو ترجیح دیتے۔ معلوم کو نامعلوم میں تحویل کرنا ایک یہود کی ہے اس لئے  
قابل فہم نظریہ وہی ہو سکتا ہے جو مجہول کو معلوم میں تحویل کرے یعنی خارجی مادی عناصر  
کی ماہیت کو شعور کی ماہیت کے مماثل تصور کرے۔ لیکن اسپنسر اس قسم کی تحویل کو  
ناممکن سمجھتا ہے کیونکہ روحی عناصر کو بھی ہم انہیں صورت و اضافات کی مدد سے سمجھتے  
ہیں جو ہم خارجی فطرت سے حاصل کرتے ہیں۔ ماہیت شعور کا واضح تصور ہم کو اس  
حالت میں حاصل ہوتا ہے جبکہ ہم مادی دنیا سے حاصل کردہ علامات کو استعمال کرتے  
ہیں لہذا ہم مادی اور نفسی مظاہر کے امتیاز کے مادیوں کے لئے نہیں جاسکتے اور یہ فقط اس ثبوت  
پر اتفاق کرنا چاہیے کہ دونوں قسم کے مظاہر قوت ایک ہی قسم کے تجربی قوانین کے ماتحت ہیں۔  
اسپنسر کے نزدیک تمام سائنس کا اساسی مسئلہ یہ ہے کہ کائنات میں قوتیں کونسی ہیں  
سکتی ہیں نہ بڑھ سکتی ہیں تمام فکر کا یہ کام ہے کہ کسی ایک شے کا دوسری شے سے ربط قائم  
کرے۔ اگر قوت بالکل فنا ہو جائے یا عدم محض سے وجود میں آئے تو ایسی حالتیں ہی  
شے کا تعلق عدم محض سے ہوگا (خارجی تجربے میں جو مادہ ظاہر اور ناپید ہوتا رہتا ہے  
یا حرکت شروع یا ختم ہوتی رہتی ہے تو بظاہر ایسا ہی معلوم ہوتا ہے کہ قوت وجود سے  
عدم اور عدم سے وجود میں جاری ہے) لیکن کوئی ایسا ربط جس میں ایک رکن شعور سے  
ناپید ہو جائے یا پیدا ہی نہ ہو ایک تناقض ہوگا جس قوت کو ہم اس طرح باقی اور مستقل  
قرار دیتے ہیں وہ قوت کی کوئی انسانی اور منطقی صورت نہیں بلکہ ایک قوت مطلقہ  
ہے جو تمام اشیا کی تہ میں پائی جاتی ہے۔ ہم اس طرح پھر اسی انتہائی صداقت پر پہنچتے ہیں  
جو مذہب اور سائنس میں مشترک ہے کہ تمام تجربی مظاہر کی تہ میں ایسی قوتیں ہیں جو مطلق ہیں۔ تجربی  
سائنس کا یہ کام ہے کہ وہ قوت کی تبدیلی ہیئت کی مخصوص صورتوں کا تہ چلائے  
لیکن خود بقائے قوت کے اصول کو کسی تجربے سے ثابت نہیں کر سکتے کیونکہ ہر تجربے  
میں اسکی صحت کو پہلے ہی تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ وزن کرنے اور پیمائش کرنے میں اسکو پہلے ہی فرض  
کر لیا جاتا ہے کہ پیمانے کی تواکافی ہم استعمال کر رہے ہیں وہ وزن و پیمائش کے عمل میں

تبعیہ ریگی۔ اگر کوئی چیز ترازو کے پلڑے میں تولتے تو لتے ہی کم دیش ہوتی جائے یعنی جو قوت اس کو زمین کی طرف کھینچ رہی ہے وہ گھٹتی رہتی جائے تو اس سے کوئی نتیجہ حاصل نہ ہو سیکے گا۔ بقائے قوت ایک ایسا مسلم اصول ہے جس پر حقیقی دنیا کی ہر حق کا مدار ہے۔ ایسا نوزاکانٹ اور پٹلٹن کی طرح اسنسر بھی بقائے قوت کے اصول کو اصول تعلیل کا مروف اور ہم وسحت قرار دیتا ہے۔ ہم دیکھتے کہ بہت سے سائنس دان جنہوں نے اختیاری بنیاد پر اصول بقائے قوت کو ثابت کیا یہ تسلیم کیا ہے کہ یہ درحقیقت عقل کا ایک بدیہی اصول ہے اور ہم نے فقط یہ بتایا ہے کہ تجربے میں اسکا انکشاف کس طرح ہوتا ہے ایسے لوگوں میں رد برٹ میری بول اور کولڈنگ کا نام لے سکتے ہیں۔

اسنسر کے نزدیک تین اصول ہیں جو ایک جگہ متحد ہو جاتے ہیں لیکن غور کرنے سے انہیں فرق وغیرہ قائم ہو سکتی ہے، وجود ناقابل فہم کا اصول (جو کائنات کی شے بذات خود کے مطابق ہے) اصول بقائے قوت اور اصول تعلیل۔ لیکن بقائے قوت کے اصول کو تسلیم کئے بغیر بھی ایک شخص قانون علت و معلول کو صحیح مان سکتا ہے اور شے بذات خود پر یقین کر نیکیے بغیر بھی باقی دونوں اصولوں کو صحیح تسلیم کیا جاسکتا ہے۔

بقائے قوت کے اصول سے اسنسر یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ حرکت زیادہ سے زیادہ کشش یا کم سے کم مزاحمت کی سمت میں ہوتی ہے (ہرجی ( Rhythmical ) ہوتی ہے اور تمام مظاہر میں ارتقا اور انحلال کا عمل واقع ہوتا ہے۔ اس طرح سے وہ پہلے فلسفہ کو علم متحدہ سمجھنے کے بعد اس کو تعلیم ارتقا خیال کرنے لگا۔ اس شعبہ تحقیق میں اسکا تعاقب کرنے سے پہلے یہ دریافت کرنا چاہیے کہ قانون بقائے قوت سے وہ نفسی اور مادی مظاہر کے باہمی تعلق کی نسبت کیا نتیجہ نکالتا ہے۔ اسنسر کا ارادہ نہیں تھا کہ اس مسئلے پر خاص طور پر بحث کرے اور اسکی تصانیف میں اس بحث کی نسبت کچھ تذبذب پایا جاتا ہے۔ غالباً اسکی وجہ یہ ہے کہ اسکی تصنیف کی مختلف ایڈیشنوں میں جو وقفہ گزرا انہیں اسکی خیالات اس مسئلے کی نسبت تبدیل ہو گئے لیکن اس نے بعد کی ایڈیشنوں میں اس تبدیل کو ظاہر کرنا ضروری نہیں سمجھا۔ اسی لئے اسکی کتابوں میں اس مسئلے کی نسبت متناقض اقتباسات ملتے ہیں آغاز میں (اصول نفسیات اور اصول اولیہ کی پہلی اشاعتوں میں) وہ نفس اور مادہ کے تعلق کو ایسا ہی سمجھتا ہے جیسا کہ مختلف فطری

قوتوں کے درمیان ہے اور اس کا اعتقاد ہے کہ مادی مظاہر نفسی مظاہر میں اس طرح تبدیل ہو جاتے ہیں جس طرح حرکت حرارت میں تبدیل ہو جاتی ہے اسی خیال کے مطابق وہ احساسات کی توجیہ قانون بقائے قوت سے کرتا ہے جو شخص اس خیال کو مادی قوت قرار دے (اور بعض لوگوں نے ایسا کیا بھی) اسپنسر اسکو یہ جواب دیتا ہے کہ میری نظروں میں مادہ اور حرکت محض علامتی مظاہر ہیں اس ناقابل فہم قوت کے جو تمام اشیاء کا جوہر ہے لیکن بعد ازاں وہ اس سے آگاہ ہو گیا کہ شعوری مظاہر کو مادی قوت کے بقا سے اخذ نہیں کر سکتے مثلاً اسکو یہ معلوم ہو گیا کہ یہ مفروضہ کہ احساس حرکت سے پیدا ہوتا ہے اور اسکے مساوی ہوتا ہے تسلسل حرکت کے نظریہ کے منافی ہے چنانچہ وہ بعد کی اشاعتوں میں نفس اور مادہ کی نسبت یہ کہتا ہے کہ یہ دونوں الگ الگ ایک دوسرے میں ناقابل تحویل صورتیں ہیں ایک ہی ناقابل فہم قوت کے نظریہ ارتقاء کے مطابق جس کا اسپنسر کو سب سے زیادہ خیال رہتا ہے نفس اور مادہ کی نسبت تمام نظریات برابر میں ان دونوں میں خواہ تعالیٰ تسلیم کریں اور خواہ انکو بالکل الگ الگ خیال کریں ان دونوں کے اندر ارتقاء کے اساسی قوانین ایک ہی طرح عمل کرتے ہیں فلسفہ ارتقاء کے لئے یہ نکتہ نہایت اہم ہے صحیح ہے کہ نظریہ عینیت کے مطابق طبیعی قوت کے بقا سے نفسی ارتقاء کی توجیہ نہیں ہو سکتی لیکن نفسی زندگی کے ساتھ جو مادی عمل وابستہ ہوتا ہے اس کی توجیہ اسی اصول سے ہو سکتی ہے اور ارتقاء کی تشریح میں اسپنسر تمام ارتقاء کی توجیہ مادہ سے در حرکت کے قوانین کے مطابق کرتا ہے لیکن اسکے باوجود وہ ارتقاء کی صورتوں کی مثالیں نفسیات اور غریزات و فطریات اور عصبویات سب سے لیتا ہے۔ وہ اپنے اس طرز عمل میں اسلئے حق بجانب ہے کہ خواہ ہم کوئی نظریہ اختیار کریں ہمکو یہ ضرور تسلیم کرنا پڑے گا کہ ذہنی اور مادی مظاہر میں باہمی ربط ہے جو قانون کے زیر حکومت ہے۔

### فلسفہ بحیثیت نظریہ ارتقاء

اسپنسر کی رائے میں یہ ثبوت کہ تمام حقیقات ایک واحد مفروضے پر مبنی ہے تمام علم کو اس طرح متحد کرنے کیلئے کافی نہیں ہے جو فلسفے کا مقصد ہے۔ اس کے ساتھ ایک ایسے قانون کا ثبوت بھی ملنا چاہئے جو تمام مظاہر تجربہ پر مادی ہو۔ اسپنسر کا بیستہویں نظریہ کرتا ہے کچھ تو اس طرح کہ تمام واقعات کو ایک مشترک سلسلے کے تحت میں لاتا ہے اور کچھ

تمام منطابہر کیلئے ایک مشترک قانون وضع کرنے ہر منظر کی ایک تاریخ ہوتی ہے وہ پیدا ہوتا ہے اور ناپید ہوتا ہے ہر سائنس اپنے مخصوص منطابہر کی تاریخ بیان کرتا ہے۔ اب ہر کوئی تحقیق کرتا ہے کہ آیا ان مختلف قسم کی تاریخوں میں کچھ مشترک خواص بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ اگر ایسے خواص ملجائیں تو ہم ارتقا کا ایک عام قانون وضع کر سکتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ تمام قسم کے ارتقا میں کم و بیش وضاحت کے ساتھ تین مختلف خصوصیتیں پائی جاتی ہیں جنکو یکجا کر کے ارتقا کا ایک کامل تصور حاصل ہو سکتا ہے۔ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ شروع میں افسوس کے نزدیک ارتقا کی فقط ایک ہی اقداری خصوصیت تھی یعنی یکسانی سے تنوع کی طرف عبور۔ بعد ازاں اسکو معلوم ہوا کہ ارتقا کی بعض نہایت دور تو نہیں خصوصیت بہت دئے حیثیت میں پائی جاتی ہے نیز یہ کہ ارتقا اور انحلال کے اعمال میں نہایت بین تیز قائم کرنے کے لئے ہمیں ایک تیسری اقداری علامت کی ضرورت ہے۔

(۱) ارتقا بحیثیت تکرر۔ کسی منظر کی آفریش پر ان عناصر کا اجتماع واقع ہوتا ہے پہلے منتشر جب آسمان میں بادل بنتا ہے یا کسی ساحل پر ریت کا ڈھیر لگ جاتا ہے تو ارتقا کی ایک نہایت سادہ صورت ہے جس میں فقط ایک اجتماع کا عمل پایا جاتا ہے۔ اگر کانٹا اور لپ لیس کے مفروضات کو صحیح مان لیا جائے تو یہ بالائی صورت میں سے نظام شمسی اسی طرح قائم ہوا اسکے اجزائے ترکیبی پہلے منتشر اور پھر ربط تھے اسکے بعد مجتمع اور متمرکز ہو گئے۔ جانداروں میں نشو و نما اسی طرح ہوتا ہے کہ جو عناصر پہلے گرد و پیش کے پودوں اور حیوانوں میں منتشر تھے وہ ایک جاندار کے جسم میں ہضم ہو کر جنوید بن جاتے ہیں اسی عمل کی نفسیاتی مثال طریقہ تقسیم ہے یعنی کئی تصورات اور قوانین کا وضع کرنا جسکے ذریعہ سے ہم مختلف قسم کے احکارات و افکار کو ایک خیال میں جمع کر لیتے ہیں۔ عمرانی ارتقا کی اصلیت بھی یہی ہے کہ وہ افراد جن میں پہلے کچھ زیادہ ربط نہیں تھا وہ بتدریج بڑی بڑی جماعتوں کے ارکان بن جاتے ہیں۔

(۲) ارتقا بحیثیت تفرق۔ فقط نہایت سادہ صورتوں میں ارتقا محض ایک عمل اجتماع ہوتا ہے۔ صرف یہی نہیں ہوتا کہ ایک مقدار اپنے ماحول سے الگ ہو جائے بلکہ اس مفرد مقدار کے اندر مخصوص تکررات واقع ہوتے ہیں اور اس طرح سے ارتقا ایک مخلوط اور متغیہ عمل ہو جاتا ہے دوران ارتقا میں یہ مخصوص تکرر کثرت زیادہ یا وہ نمایاں ہوتے جاتے ہیں اور اگر ہم ابتدائی منازل سے بعد کی منازل کا مقابلہ کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ یکسانی سے تنوع اور تفرق کی طرف عبور ہوا ہے



نظام شمسی کے ارتقا کے دوران میں مختلف اجرام فلکیہ الگ الگ ہو گئے جن میں سے ہر ایک کی اپنی اپنی خصوصیت ہے۔ اس طرح حیاتی ارتقا میں ابتداً ایک یکساں جرم سے ہوتی ہے اور اس کے بعد رفتہ رفتہ ایک ایسا عضویہ پیدا ہو جاتا ہے جس میں مختلف قسم کے ریشے اور مختلف وظائف کے اعضا ہوتے ہیں۔ لیہا رک اور ڈارون کے مفروضات کے مطابق تمام عضوی زندگی ابتداً میں یکساں تھی اور انواع کی موجودہ مختلف صورتیں مشترک ابتدائی صورتوں سے پیدا ہوئی ہیں جو اس کے اندر بھی اس طرح کا ارتقا ہوتا ہے شروع میں ان کے ادراک کی ملکات میں قضا اور اقتسان کم پایا جاتا ہے اور رفتہ رفتہ ان میں زیادہ زیادہ اختلافات کے ادراک کی قابلیت پیدا ہوتی جاتی ہے۔ ذہنی زندگی کی قدیمیت کا اندازہ نقطہ اس کے مرکز ہی سے نہیں کیا جاتا بلکہ اس کے اور ملکات کی کثرت و ثروت سے بھی۔ اس طرح عمرانی ارتقا میں تقسیم کار سے مختلف طبقات بن جاتے ہیں (۳) ارتقا بحیثیت تعین دیکھنا ہے کہ غلال بھی کسی یکساں مقدار میں اختلاف اور انتشار ہی کا نام ہے۔ ارتقا اور محض غلال میں فرق پیدا کرنے کیلئے ہم کو ایک اور خصوصیت کا اضافہ کرنا چاہئے اور وہ یہ ہے کہ ارتقا انتشار سے ترتیب کی طرف اور غیر تعین ترتیب سے تعین کی طرف عبور کرنے کا نام ہے۔ ارتقا اس پر پولائی کیفیت سے شروع ہوتا ہے جس کے اندر اجزا یکساں اور منتشر ہوتے ہیں اور ایسی متحدہ کلیت کی طرف بڑھتا ہے جس کے اجزا مختلف قسم کے ہوتے ہیں لیکن ان کا آپس میں معین تعامل ہوتا ہے۔ نظام شمسی عضوی وجود شعور اور انسانی جماعت کم دیش منظم کلیات ہیں۔ اس تیسرے نقطہ نظر میں پہلے دونوں متحد ہوئے ہیں ایک منظم کل وہ ہے جس میں اختلاف اجزا اور اتصال کل ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ کائنات میں ہر جگہ بڑی اور چھوٹی ہر چیز میں اور ذہنی اور مادی دونوں عالموں میں کوا بالاعمال ارتقا جاری رہتے ہیں۔ ان اعمال کے تعابلی امتحان سے ارتقا فی فلسفہ ہر منظر کی عام تاریخ کے اساسی خصوصیات کو مرتب کرتا ہے۔ لیکن جو کچھ اس طرح استقراسہ حاصل ہوتا ہے اس کی تصدیق استخراج سے ہونی چاہئے۔ ارتقا کا قانون بقائے قوت کے قانون سے بطور انتاج حاصل ہو سکتا ہے۔ جب کبھی یکساں اجزا پر ایک ہی قوت ایک ہی طرح عمل کرتی ہے تو ان اجزا کا مرکز واقع ہوتا ہے۔ جب ہوا کے ایک طرف چلنے سے سوکھے ہوئے پتوں کے ڈھیر لگ جاتے ہیں یا ریت کے ٹیلے یا بادل بن جاتے ہیں تو یہی عمل واقع ہوتا ہے۔ انتخاب طبعی کا عمل اسی طریقے سے ہوتا ہے کیونکہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ معین حالات میں زندہ رہنے کیلئے خاص قسم کے

معین تنوعات ضروری ہیں۔ اس طرح سے نئی انواع قائم ہو کر ان انواع سے الگ ہو جاتی ہیں جو اپنے آپ کو قائم نہیں رکھ سکتیں۔ ایک یکساں کلیت کے قائم ہو جانے کے بعد اختلافات اس وقت پیدا ہوتے ہیں جب مخالف قوتیں اس کے اجزاء پر عمل کرنے لگتی ہیں جب اجزاء میں اس طرح سے تنوع پیدا ہو جائے تو یکساں قوتیں مختلف اجزاء پر مختلف طرح سے عمل کرنے لگتی ہیں۔ ایک جائزہ نوع مختلف طبعی حالات میں مختلف ہو جائیگی اور اگر مختلف انواع پر ایک ہی قسم کے اثرات پڑیں گے تو ہر نوع پر ان کا نتیجہ مختلف ہو گا۔ یہ نتائج بقائے قوت کے قانون سے نکلے ہیں کیونکہ اگر ایک جیسی علتیں ایک جیسی اشیاء پر مختلف معلولات پیدا کریں یا مختلف علتیں ایک جیسی اشیاء پر ایک جیسا عمل کریں یا ایک جیسی علتیں مختلف اشیاء پر یکساں معلولات پیدا کریں تو بقا قوت کا قانون تنوع ہو جائیگا۔ اسپنسر کے فلسفے کو صحیح طور پر سمجھنے کیلئے ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ اس کا نظریہ ارتقا کا نسبت پر بحیثیت مجموعی عائد ہونے کا مدعی نہیں ہے کیونکہ علم کی اضافیت کی وجہ سے کائنات کی کلیت کی نسبت ہم کوئی خیال قائم نہیں کر سکتے۔ یہ نظریہ فقط ان جزئی کلیتوں کی نسبت صحیح ہونے کا دعویٰ کرتا ہے جو ہمارے تجربات کے دائرے کے اندر آ سکتی ہیں۔ اسپنسر بعض اوقات یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس کا ارتقا ناقابل فہم ہے کیونکہ اگر کائنات کا آغاز مطلق یکسانی سے ہو تو اس کے اندر اختلافات کیسے شروع ہو سکتے ہیں۔ اسپنسر کھلے الفاظ میں یہ اعلان کرتا ہے کہ وہ محدود مظاہر کی نسبت گفتگو کر رہا ہے اور یکسانی اور اختلاف اضافی وجود سے تعلق رکھتے ہیں۔ علاوہ ان میں تمرکز اور تنوع بساطت اور پیچیدگی کے تصورات کو اضافی مضمون میں سمجھنا چاہیے اگر ہم تمام کائنات کو کامل توازن کی حالت میں تصور کریں جس میں کل فضا کے اندر قوت کے بالکل یکساں مگر تمام فضا میں ایک طرح پھیلے ہوئے ہیں تو بالآباد تک اس توازن میں تزلزل پیدا نہیں ہو سکتی گی لیکن اس خیال کو شروع ہی سے خارج کر دینا چاہیے کیونکہ ہم فضا کے کوئی حدود تصور نہیں کر سکتے ان بحال مقداروں کی نسبت جو ہم کو معلوم ہیں یہ صحیح ہے کہ ان میں لازمی طور پر کم و بیش تنوع واقع ہوتا ہے۔ ارتقا لازمی طور پر (بشرطیکہ خارج سے اس میں مداخلت اور رکاوٹ نہ ہو) ایک ایسی حالت توازن تک پہنچ جائے گا جس میں تمرکز اور تنوع کو کمال حاصل ہو جائیگا۔ ارتقاء انسان میں حالت اعلیٰ ترین کمال اور سعادت کے مرادف ہے اور انسان اور فطرت کے مابین اور انسان اور انسان کے مابین کامل ترین موافقت پر مشتمل ہے۔ لیکن چونکہ خارجی اثرات متواتر عمل کر رہے ہیں اسلئے اس حالت توازن میں کسی نہ کسی وقت خلل آنا لازمی ہے جب تمرکز اور تنوع کے مابین مسلسل خلل کے

مقابلے میں موافقت قائم رکھنے کے لئے کافی قوت موجود نہ ہو تو انحلال شروع ہو جاتا ہے جس کے مختلف مدارج طے کرتے ہوئے ہم پھر ایک جدید ہیولے تک پہنچ جاتے ہیں جس طرح ہمارے حدود و تجربے میں ارتقاء کے اعمال مسلسل جاری رہتے ہیں اس طرح کلیات کبیرہ و صغیرہ میں انحلال بھی مسلسل جاری رہتا ہے اگر ہمارے نظام مسمیٰ اور دیگر نظامات فلکیہ میں بھی فساد کے جرائم موجود ہوں تو بھی نئے نظامات کے قیام ہونے کا امکان باقی رہتا ہے کیونکہ ہمیشہ ایسی خارجی قوتیں موجود رہتی ہیں جو نیا عمل ارتقاء شروع ہونے کے تمام حرکت پر جری ہے۔ اس لئے ارتقاء اور انحلال ہمیشہ یکے بعد دیگرے آتے رہیں گے۔

ہیگل کا تصور یعنی نظریہ ارتقاء ابدی ترقی کا خاص ہے کیونکہ اسکی اعلیٰ و حدتوں سے ہمیشہ نئی ترقیوں کا آغاز ہوتا ہے لیکن اسپنسر اسی ایجادیت اور اضافیت علم کے مطابق اس فیصلے کی حرأت نہیں کر سکتا کہ کائنات کے اندر ارتقاء غالب ہے یا انحلال۔ وجود مطلق اور وجود اضافی کے تنویتی تصور کی وجہ سے وہ ارتقاء کی جانب اہمیت مطلقہ کو منسوب نہیں کرتا جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے اس میں اس کے خیال میں ایک تناقض پایا جاتا ہے کیونکہ وہ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ مظاہر اور رائے ناقابل فہم اعیان و نظم کے مابین ربط بھی ہے لیکن اسکو اسکا بھی یقین ہے کہ جس طرح ہم زمان مکان کے حدود میں نہیں کر سکتے اس طرح عالم مظاہر میں عمل کرنا والی قوتوں کے حدود کا بھی احصاء نہیں کر سکتے۔ اس نے ہر نظریہ کی تاریخ کے خصوصیات کو معین کرنے پر اپنا مخصوص عمل کیا۔

## نظریہ ارتقاء حیاتیات و نفسیات میں

حیاتیات اور علمانیات میں اسپنسر کو خاص دستگاہ حاصل ہے ہم اوپر دیکھتے ہیں کہ اس کا تمام نظام فلسفہ ایک حیاتیاتی تصور میں سے پیدا ہوا اور یہ خیال یعنی ارتقاء بحیثیت تنوع فوراً ایک علمانیاتی خیال یعنی تقسیم کار کے ساتھ متحد ہو گیا وہ اجتماعی زندگی کو بھی شعوری اور غلطانی زندگی کی طرح عام قوانین حیات کے زیر نگین سمجھتا ہے اسی لئے حیاتیات اس کے نظام میں ایک مرکزی حیثیت رکھتی ہے تمام مدارج اور تمام صورتیں ارتقاء حیات کی تحقیق اس کا مقصد ہے۔

زندگی باطنی حالات کی خارجی حالات سے ایک مسلسل موافقت کا نام ہے زندہ جسم ہر ایک خارجی انقسام نہ صرف بلاد اسطہ بلکہ بالواسطہ بھی اثر پیدا کرتا ہے کیونکہ اس سے ایک ایسی کیفیت پیدا ہوتی ہے جس سے وہ ہم خارجی دنیا سے بعد میں انیولے تیزات کے مقابلہ کھیلے بھی تیار ہو جاتا ہے۔ ہم کے اندر ایک ایسا عمل شروع ہو جاتا ہے جو بعد میں اسکی زندگی میں کام آئے گا جاندار بہتوں

کے جسمانی ریشوں میں دو بظاہر متضاد صفات یا کئی جاتی ہیں جن کے کار عمل کرنے سے خارج سے تطابق ممکن ہو جاتا ہے۔ ان صفاتوں میں اول اثر پذیری (Plasticity) ہے جس کی بدولت خارجی اثرات تمام جسم یا اس کے بیشتر حصوں میں نقش ہو جاتے ہیں اور دوسری قطبیت (Polarity) جس کی وجہ سے جسم کے عناصر ایک مخصوص صورت میں مجتمع ہو جاتے ہیں۔ ان اجزاء کو عناصر عضویاتی اکائیاں کہتا ہے وہ ان کو خلیوں (Cells) سے بسیط ترین شکل کی یا ایسی سالمات سے جو پیرہ تر سمجھا ہے۔ قطبیت کا ایک اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جسم پر اثرات کا جو اثر ہوتا ہے وہ زیادہ تر جسم کی اپنی فطرت سے متعلق ہوتا ہے۔ ذی حیات جسم کی ساخت کا مبادلہ راز ہے۔ اسپینسر اس خیال کو تسلیم نہیں کرتا کہ جاندار ہستیاں جمادات سے پیدا ہوتی ہیں وہ اس کے بغیر نظریہ کو تسلیم کرنے پر مائل ہے کہ سطح زمین کے ٹھنڈا ہونے کے دوران میں کسی وقت ایک جاندار اس مقدار اور مدت ہوئی کہ کچھ قطع اور اضافہ نہیں تھے جو اس کی کوئی معین عضوی ساخت نہیں تھی اس لیے اس کو عضوی جسم نہیں کہہ سکتے۔ یہ ایک زندگی تھی بغیر تنظیم بدنی کے۔ جانداروں کی انواع یکے بعد دیگرے خارجی اور باطنی علاقوں کے اثر سے بنی ہیں۔ عام قانون ارتقاء کے ماتحت ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ پہلے ایک مقدار کے اندر کسی مسلسل خارجی اثر سے اختلافات پیدا ہوتے ہیں اس کے بعد بیرونی اور اندرونی سطح کے درمیان فرق پیدا ہوتا ہے اس کے بعد انتخابات پر جب مختلف حصوں کا رد عمل مختلف ہوتا ہے تو وہ حصے مخصوص صفات پیدا کر لیتے ہیں اسپینسر نے یہ اصول بھی وضع کیا کہ طبیعت ساخت پر مقدم ہوتا ہے اور کسی معین طریقے سے کسی دقیقہ مسلسل عمل مختلف آلات جسم کی شکل مختلف بنا دیتا ہے۔ جسم پر ماحول کا یہ براہ راست اثر انتخاب طبیعی کی تعلیم میں حقیقتاً مسلم اور مقدم شمار ہوتا ہے کیونکہ انتخاب طبیعی خارجی اثرات سے پیدا ہوتی ہوئی ساخت اور باطنی طبیعت سے معین ہوتی ہوئی ساخت کے درمیان ہوتا ہے جن حالتوں میں جماداتی اختلافات دیگر نامعلوم علتوں سے پیدا ہوتے ہیں وہاں بھی طبیعی انتخاب ان کو اسی حالت میں قائم رکھتا ہے جب کہ یہ خود اختلافات معاون حیات ثابت ہوں جسم کی ساخت کے اندر کسی مسلسل عمل سے جو تبدیلی پیدا ہوتی ہے وہ اولاد میں منتقل ہو سکتی ہے اگر اس سے جسمانی قطبیت میں بھی فرق پیدا ہو گیا ہے۔ یعنی اس کی عضویاتی اکائیوں کی مخصوص ترتیب بدل گئی ہے۔

اسپینسر ڈارون کے نظریہ انتخاب طبیعی کو جس کے لئے بیشتر نقلے مسلح،

کی اصطلاح کو ترجیح دیتا ہے) پوری طرح تسلیم کرتا ہے اور اس کا نہایت درجہ مداح ہے لیکن نہ ڈارون کا یہ خیال تھا اور نہ اسپینسر کا کہ اس سے ہر بات کی توجیہ ہو سکتی ہے انواع کی تشکیل اسکو ناقابل فہم معلوم ہوتی ہے جب تک کہ یہ نہ تسلیم کیا جائے کہ اکتسابی صفاتیں اولاد میں منتقل ہو سکتی ہیں اس لئے آخری سالوں میں اس نے بڑے دور کے ساتھ ان سائنس دانوں کے خلاف احتجاج کیا جو ڈارون سے بھی زیادہ ڈاروینی ہیں۔ اس نے خاں کرکس ٹین کے مفروضے پر اعتراض کیا جو اس کا انکار کرتا ہے کہ اکتسابی اعمال کا ان غلیبوں پر کوئی اثر ہوتا ہے جس کا منسل سے تعلق ہے اور اس لئے تمام ارتقا کو انتخاب طبیعی سے اخذ کرتے ہیں خاں طور پر اعلیٰ درجہ کے جانداروں کے متعلق جن کا عضلانی اور عضلاتی نظام بہت ترقی یافتہ ہوتا ہے اسپینسر کی یہ رائے ہے کہ ان کے جسم پر ان کے اعمال کا بہت زیادہ اثر ہوتا ہے وہ اس سوال کو نہ صرف حیاتیات بلکہ اخلاقیات اور عمرانیات کے لئے بھی بہت اہم سمجھتا ہے۔ وہ عضوی ارتقا کے عوامل (Factors of Organic Evolution)

کے دیباچے میں لکھتا ہے "اگر کسی قوم کی حالت اس مدغمہ کی فعالیت کی وجہ سے بدل سکتی ہے جس میں اس کے افراد کو اپنے ادارات اور حالات کی وجہ سے حصہ لینا پڑتا ہے تو ہم کو اس سے لازماً نتیجہ نکالنا چاہیے کہ ایسے ادارات و حالات اپنے افراد کو بہت زیادہ برکت اور جاہلیت کے ساتھ بدل سکتے ہیں یہ نسبت اس کے نقطہ نظر تغیرات کی وجہ سے بعض افراد کو فضا کا زیادہ موقع حاصل ہو۔"

اگر ہم انتخاب طبیعی کے علاوہ اکتسابی خصوصیات کے تواریث کو تسلیم کریں تو خلتانی اور اجتماعی ذمہ داری بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے۔ اسی خیال کی وجہ سے اسپینسر کے نزدیک یہ مسئلہ بہت اہم ہو جاتا ہے اور وہ اپنی مناظرانہ تصنیفوں کے سلسلے کے آخر میں ماہرین حیاتیات کو یہ نیک کر رہا ہے کہ وہ اس مسئلے پر زیادہ روشنی ڈالیں۔ (Weismannism Once More 1894) وہ مجھے اس بات کا روز بروز زیادہ احساس ہو رہا ہے کہ چونکہ تمام علمی علوم کا مدار علم حیات پر ہے اور اس علم کے سکھانے والے اگر دوسرے علوم والوں کو اساسی امور میں غلط ہوا دیکھتے تو ان کے نتائج بھی غلط ہو جائیں گے ایسے ماہرین علم حیات کا فرض ہے کہ وہ غلط واقعات کو رائج نہ ہونے دیں اور اس معنادار قیہ مسئلے کی نسبت کوئی علمی مفید کریں شعور جمالیکی ایک اہم غلیت ہے جو نیک جاندار کے ماحول سے تعلق کے دوران میں پیدا ہوتی ہے جب ہیماست کی تعداد بہت زیادہ ہو جائے تو ان کے

ساتھ صحیح مطابقت اس حالت میں ہو سکتی ہے کہ وہ ایک سلسلے میں مرتب ہو جائیں جیسا کہ شعور میں ہوتا ہے۔ نفسیات اس حیثیت سے حیاتیات کا ایک حصہ ہے۔ اسپنسر خارجی اور باطنی نفسیات میں امتیاز کرتا ہے۔ صرف خارجی نفسیات جو شعوری زندگی کے ساتھ وابستہ مادی وظائف کا مطالعہ کرتی ہے ایک وجودی علم کہلاتی ہے۔ باطنی نفسیات میں کابراہ راست مشاہدہ باطن سے تعلق ہے اور حواس و جذبات کی تحلیل سے اپنے نتائج پر پہنچتی ہے اس کا دیگر تمام علوم سے تعلق ہے جو نفس کا خارج سے ہے۔ یہ نفسی وجود کا علم ہے جس طرح باقی تمام علوم خارجی ہستی سے متعلق ہیں۔ باطنی نفسیات ایک الگ سائنس ہے۔

اسٹوارٹ مل کی طرح اسپنسر بھی نفسیات کے استقلال کا قائل ہے جس کو کونست نے نظراً انداز کر دیا تھا لیکن وہ قدیم انگریزی اسکول سے الگ ہو کر یہ دعویٰ کرتا ہے کہ تم شعور کو ارتقاء اور تصورات کا محض ایک سلسلہ قرار نہیں دے سکتے کیونکہ اس سلسلے کی گڑبوں کو وابستہ کرنے والی بھی کوئی چیز ہے جس سے تصورات کی شیرازہ بندی ہوتی ہے اور ان قوتوں کی مزاحم ہوتی ہے جو ان کو منتشر کرنا چاہتے ہیں۔ متغیر نفسی کیفیات کی تہ میں کوئی جوہر ضرور ہو گا لیکن اس جوہر کا علم ہمیں کبھی نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ جوہر پوری طرح کسی ایک کیفیت میں ظاہر نہیں ہوتا کہ ہر کیفیت خود ہی کی ایک کیفیت ہوتی ہے۔

حیات شعور کی امتیازی خصوصیتوں کے باوجود اس کے اساسی صفیات وہی ہیں جو حیات اور ارتقاء میں ہر جگہ پائے جاتے ہیں اس کے اندر بھی تکرار متغیر اور بعض تبدیلیاں ترقی کرتا جاتا ہے۔ تمام عبوریات تبدیلیاں واقع ہوتے ہیں اس لئے نفسی ملکات کی طرف کیفی اختلافات کا منسوب کرنا غلطی ہے۔ رجعی اضطراری حرکت سے لیکر جبلت اور حافظے میں سے گزرتے ہوئے خالص عقل تک اور سادہ ترین فروق کے ادراک سے لیکر اعلیٰ ترین حکمی فکر تک مدارج کا سلسلہ مسلسل ہے شعور کی کیفی اور کمی ندرت کسی جائزہ کی اپنے ماحول سے کثرت ربط کے مطابق ہوتی ہے۔ حیات شعور اور اس ماحول کے مابین جس سے ایک فرد کو تعلق ہے ہمیشہ ایک گہرا تعلق پایا جاتا ہے۔ ادنیٰ ترین کی طرح سے لیکر نیون اور شیکسپیر تک جن کا فکر تمام عالم پر محیط ہوتا ہے سلسلہ مدارج مسلسل ہے۔

مبسوط علم کے سلسلے میں اسپنسر ایک طرف لائبنٹز اور کانٹ کی مخالفت کرتا ہے اور دوسری طرف لوگ اور مل کی تجریت سے اس کا تنازعہ دو وجوہ سے ہے۔

اول اس لیے کہ تجربیت یہ نہیں دیکھتی کہ شعوریں تجربے کا مواد ایک معین انداز سے مرتب ہوتا ہے جس کا مدار فرد کی ذاتی فطرت پر ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ اس کے پاس کوئی معیار وحدت نہیں۔ حیوانات کا مختلف افراد پر جو اثر ہوتا ہے اس کو سمجھنے کے لیے ہمیں افراد کے اندر ایک ذاتی تنظیم کو فرض کرنا پڑے گا اور کسی شخص کے لیے صحت کا معیار یہی ہو سکتا ہے کہ اس کے مخالف تخیلیے میں تناقض پایا جائیگا۔ ایک فرد کی مخصوص فطرت میں امداد منطقی اصول میں جس پر ہمارے ہر اساج کا مدار ہوتا ہے ہمیں ایک اولیائی عنصر کا پتہ چلتا ہے یعنی ایک ایسے عنصر کا جو تجربے سے اخذ نہیں ہو سکتا۔ اس حد تک اسپنسر لوک اوئل کے خلاف لائبنٹز اور کانت کی حمایت کرتا ہے لیکن یہ حمایت وہیں تک جیتی ہے جہاں تک کہ ایک فرد کے تجربے کی توجہ کا تعلق ہے۔ جو کچھ فرد سے لیا جاتا ہے وہ نوع کے لیے اولیائی نہیں کیونکہ علم و تاثیر کے وہ شرط ضروری جو ایک فرد کے اندر پیدا ہوتی ہوئے ہیں اور اس کے تجربے سے اخذ نہیں ہو سکتے وہ پہلی نسلوں کا متبع تجربہ ہے جو احوالات میں منتقل ہو رہے ہیں اور اس کی ساخت کی ایک تبدیلی ہیئت کے مطابق ہیں جو ہر نوزائیدہ فرد میں مضمر ہوتی ہے اور ایسے اپنے تجربات کے ذریعے سے تدریج ترقی کرتی ہے۔ ان کا پہلا مادہ تجربی ہوتا ہے۔ ہمیشہ کا ثابت اور کلی مادی رابطہ عضویت کے اندر دوران ارتقاء میں لازماً ثابت اور کلی روابط پیدا کر دیتا ہے۔ اہل خارجی یکساہیتوں کی دائمی نگرانی سے نوع کے اندر لازمی مضبوطی پیدا ہو جاتی ہے جو لائن تفکک طاقات فکر میں جو کہ وہ نسلوں کے تجربات کا ذخیرہ ہیں۔ جو انکسالات نوع کی ساخت میں اس طرح جو ایک دیتے ہیں ایک فوہیں مغارت پیدا نہیں کر سکتا وہ ان نفسی طاقات کو لے کر پیدا ہوتا ہے جو لازمی حقائق کی اساس ہیں۔ تجربے کی مطلق یکساہیتوں سے فکر کی مطلق یکساہیت پیدا ہوتی ہیں۔ اگرچہ اسپنسر کی یہ رائے ہے کہ استقرائی مگر وہ نے اسی اساس کو شش میں بہت سہل کیا ہے کہ تمام باتوں کو استقرائی سے اخذ کیا جائے (کیونکہ اس طریقے سے خود استقرائی ہوا میں مطلق رہ جاتا ہے) لیکن اگر اس کو لوگ اور کانت میں سے کسی ایک کو منتخب کرنا پڑے تو وہ یقیناً لوک کو ترجیح دے کیونکہ اسپنسر کا بھی یہی خیال ہے کہ انجام کار تمام علم اور مفکر تجربے ہی کی پیداوار ہیں۔ سیکس مگر نے اسپنسر کے اس اعتراض سے کہ ہمارے علم میں کچھ ایسی چیزیں بھی ہیں جو ہمارے تجربے کی پیداوار نہیں ہیں۔ نتیجہ نکالاک اسپنر کا کہتی ہے جس کا جواب اسپنسر نے یہ دیا کہ "فطرۃ ارتقا کامل تجربی نظریہ ہے اگرچہ اس میں

تجربیتین کے خیال کی بہت توسیع ہو گئی ہے لیکن کانسٹ کا خیال مسئلہ طور پر تجربیت کے کل سنا فی ہے۔

اسپینسر نے تجربیت کے خلاف جو اعتراض کیا ہے وہ خود اس پر بھی وارد ہوتا ہے جب وہ یہ فرض کر لیتا ہے کہ نفع اپنے دوران اور تقاضاں کسی وقت فقط خارجی اثرات سے متاثر تھیں اور ان اثرات کو قبول کرنے اور ان کے نتائج متعین کرنے کے لیے نفع کے اندر خود کوئی بدنی یا نفسی تنظیم نہیں تھی۔ اس کی حیاتیات کی طرح اس کی نفسیات میں بھی یہ مسئلہ کچھ واضح نہیں کیونکہ اس کا اصول کہ "ذہنیے سے ساخت متعین ہوتی ہے" صرف اسی تناویں کا تحمل ہو سکتا ہے کہ حیوانی جسم ادنیٰ ترین مراح میں خارجی اثرات کے مقابلے میں بالکل متغیر ہو گا۔ لیکن اس قسم کی مطلقاً متغیر حالت کو وہ تسلیم نہیں کر سکتا کیونکہ اس نے زندگی کی یہی تعریف کی ہے کہ وہ اندرونی حالات کی بیرونی حالات سے استغنیٰ مطابقت کا نام ہے اس قسم کا کامل انفعال جمادات میں بھی نہیں پایا جاتا کیونکہ گرمی کا اثر پھر برادر ہوتا ہے اور وہ مہم پرادر۔ علاوہ ازیں اسپینسر اس بات کو بھول جاتا ہے کہ ہمارے ظہن کی صحت و صداقت انہی کامل ضمانت اس امر سے نہیں مل سکتی کہ ہمارے اسی مفروضات و تصورات نسلوں کے تجربے کا نتیجہ ہیں۔ اس سے زیادہ سے زیادہ یہی ثابت ہو سکتا ہے کہ یہ مفروضات پیکار حیات میں اب تک بہت کارآمد ثابت ہوئے ہیں اس نظریہ سے ان کی صداقت مطلقہ کا ثبوت نہیں مل سکتا۔

اسپینسر کے نزدیک ایک فرد میں اس کے علم سے بھی زیادہ اس کے تاثرات نفع کے اکتساب کا نتیجہ ہوتے ہیں خارجی دنیا کے ساتھ اس کا عمل اور تعامل سے اور شرائط حیات کی متواتر پیکار سے ایسے تاثرات کا میلان پیدا ہو جاتا ہے جن کو وضع طور پر داکر یا بھی نہیں ممکن نہیں ہوتا۔ یہ ہمدانہ تاثرات کی یہی کیفیت ہے جیسے جسم سے چھوٹے بچے میں مسرت پیدا ہوتی ہے اور عملیں یا ڈراونی شکل سے اس میں اضطراب پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح عدل کا تاثر اور مصلحت پر اس کا غضب اس حالت میں بھی پیدا ہو سکتا ہے جب کہ وہ اس کی آزادی عمل کے حدود کی نسبت کوئی واضح تصور موجود نہ ہو اسپینسر قدیم افانٹینس کو ملکت کرتا ہے کہ وہ یہ سمجھتے تھے کہ مفید نتائج کا وضع اور شعوری علم رکھنے کے بعد ہی محرکات اور اہل سرزد ہوتے ہیں۔ ہمدردی کے مفاد کو سمجھنے کے لیے پہلے بعض اقتصادات طبیعت سے ہمدردی کا



ظہور ہوا یا نہیں۔ تاثر کے ذریعے ہم کو مفاد کا پتہ چلتا ہے لیکن پہلے مفاد کے دریافت ہونے سے تاثر پیدا نہیں ہوتا۔ اسپینسز انسانی تاثرات میں مسلسل تغیر اور ترقی کی امید رکھتا ہے جو زیادہ تر ماحول سے مطابقت کی کوشش سے پیدا ہوگی نہ کہ شخص مسئلہ معلومات کی تعلیم سے۔ وہ کونت کے اس خیال کی تردید کرتا ہے کہ خیالات دنیا پر حکومت کرتے ہیں اس کے نزدیک تاثرات اور سیرت محرک قوتیں ہیں اور غرض خیالات کے غلبے کا مداری قوم کی سیرت پر ہوتا ہے اور یہ سیرت پہلی نسلوں سے ورثے میں پاسے ہوئے افکار و تاثرات پر مبنی ہوتی ہے۔

## تصور ارتقاء انبیاء اور اخلاقیات میں

انسانی حیاتیات اور نفسیات میں فرد اور نوع کے باہمی تعلق کی نسبت اسپینسز نے جو خیالات پیش کیے وہ عمرانیات میں نہایت درجہ اہمیت اختیار کر گئے ہیں۔ اگر ہر فرد کی سیرت کی بنیاد میں کچھ ایسے عناصر بھی ہوتے ہیں جو نوع انسان کی پیشتر کی تاریخ کا نتیجہ ہیں تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ معاشرتی ارتقاء کو تعلیمی اور دستوروی اصلاحات سے ایک بیک جدید سمت میں نہیں ڈال سکتے۔

اسپینسز کو مستقبل قریب کی نسبت ایسی امیدیں نہیں تھیں جیسی کہ منتظم مل اور کونت کو تھیں۔ ارتقاء کی رفتار اس لیے سست ہوتی ہے کہ افراد کے فقط علم اور افکار کو نہیں بلکہ ان کی فطرت کی اساس کو تبدیل کرنا ہے۔ جب وہ امریکہ میں تھکا تو دوران فطرت میں تو اس نے ملاک متحدہ کی جمہوری زندگی کے تقاضوں کی بڑے زور سے مذمت کی اور ان کا ایک سبب یہ بیان کیا کہ ان کا دستور حکومت اگرچہ بذات خود عمدہ ہے لیکن ان کو خوش قسمتی سے بنا بنا مل گیا ہے اور قوم کی زندگی میں سے پیدا نہیں ہوا۔ لے متوقع نتائج اس سے ظہور میں نہیں آئے۔ ایک امریکن دوست نے اس سے پوچھا کہ کیا تعلیم اور سیاسی علم کی توسیع سے ان برائیوں کا علاج نہیں ہو سکتا۔ اسپینسز نے جواب دیا کہ نہیں اس کا مداویہ تر سیرت پر ہے اور بہت کم علم پر۔ یہ ایک عام مغالطہ ہے کہ تعلیم ہر قسم کی سیاسی بیماریوں کے لیے اکیسر ہے۔

اسپینسر کے نزدیک سیرت کی تبدیلیاں فقط اس عمل اور تو عمل سے واقع ہوتی ہیں جو بے شمار شیعوں تک نوع اور اس کے ماحول کے درمیان ہوتا رہتا ہے۔ فقط عملی مطالقت سے اور ان توانے کی ترقی اور روش جو پیکار حیات میں کام آتے ہیں مستحکم سیرتیں اور جانفزا تاثرات پیدا ہو سکتے ہیں اس لئے اسی کتاب تعلیم (Education) میں اسپینسر اس بات پر بہت زور دیتا ہے کہ بچے کو خود تجربات کرنے کا اور حقیقی حالات سے واقف ہونے کا موقع دینا چاہیے تاکہ وہ اپنے اعمال کے اثرات کو خود جان جائے۔

جہاں تک ہو سکے بچے کی تعلیم میں حقیقی زندگی اور اس کے درمیان حجابات حاصل نہیں کرنے چاہئیں کیونکہ اس کی وجہ سے خواہ مخواہ کام و گناہ بڑھ جاتا ہے کیونکہ بچے کو پہلے حجابات کے ساتھ مطالقت پیدا کرنی پڑتی ہے اور اس کے بعد اس حقیقی زندگی کے ساتھ جو پس پردہ ہے۔ اگر بچے کے جسم کا حصہ کبھی جلانہیں تو اس کو آگ کا حقیقی خوف نہیں ہو سکتا۔ یہ بات جو ایک فرد کی سیرت کی نسبت صحیح ہے وہ نوع کی سیرت کی نسبت بھی صحیح ہے۔ اپنی عظیم نشان تصنیف اصول عمرانیات میں اسپینسر ان خیال کو نہایت اودنے گروہوں سے کثیر مثالیں لے کر ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے سیرت سے معانوں کی مدد سے عمرانیات بیانید (Descriptive Sociology) کے عنوان کے تحت اس نے مختلف گروہوں کی تاریخ تہذیب کو حوالوں کے ساتھ اور مرتب کر کے شائع کیا اپنی نہایت فکر انگیز کتاب (Study of Sociology) میں اس نے ان شکلات پر بحث کی ہے جو خالص علمی عمرانیات میں پیش آتی ہیں۔

اسپینسر کا یہ ایک نہایت عزیز اصول ہے کہ جماعتیں اور ان کے دستور حکومت وضع نہیں کیے جاتے بلکہ لگتے ہیں۔ وہ جماعت اور ایک عضوی وجود کی مثلت کو با تفصیل بیان کرتا ہے۔ افراد تعلقات یا عضویاتی اکائیوں کی طرح ہیں۔ عضویہ کی طرح جماعت کے اندر بھی مشترک زندگی ایک مذہب ان عناصر کی آزادانہ زندگی کے حشر سے بے پردہ ہوتی ہے۔ لیکن عضویہ اور جماعت میں ایک بڑا اہم فرق ہے۔ کسی عضویہ کے اندر جہاں شعور موجود ہوتا ہے وہاں وہ ایک مرکزی عضو سے وابستہ ہوتا ہے جس کے مقابلے میں دوسرے اعضا اور اکائیوں کی اہمیت کم ہوتی ہے لیکن اس کے برعکس جماعت کے اندر اکائیوں میں تو شعور پایا جاتا ہے لیکن ان کی مرکزی تنظیم میں کوئی مرکز شعور نہیں ہوتا۔

عضو یہ میں اعضا یا اجزا کا جو کل کی خاطر جوڑا ہے لیکن جماعت میں کلیت کا جو اجزا کی خاطر جوڑا ہے۔ اسپنسر کے نزدیک جماعت اور عضوی وجود کا یہ فرق بھی ایسا ہی اہم ہے جیسا کہ الکی جماعت۔ ایک نہایت اہم اصول بھی تصدیق جماعتوں کی تاریخ سے ہوتی ہے اسی امتیاز سے انڈسٹریاں پیدا ہو رہی ہیں کہ ان کی مرکزی تنظیم کی حقیقت ایک ضروری ذریعے سے زیادہ نہیں ہوتی لیکن ایک فرد کے اندر اس کا مرکز تنظیم ماخذ حیات اور مصدر عمل ہوتا ہے انفرادی تعلیم کی طرح اجتماعی زندگی میں بھی جہاں تک ہو سکے بیجا جماعت اور نہایتی نہیں ہوتی چاہے کیونکہ اس سے ترقی میں رکاوٹ اور پیچیدگی پیدا ہوتی ہے اور پہلے مصنوعی ماحول سے مطابقت کرنی پڑتی ہے اور اس کے بعد فطری ماحول سے۔ تجربے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جہاں کہیں راسخ فطری تقاضے خارجی اقتدار کے زور سے پورے کرائے جاتے ہیں وہاں عہدے داروں کی مطابقت بڑھ جاتی ہے اور واقعات فطرت سے عملی مطابقت کی قوت کم ہو جاتی ہے۔ مصنوعی طور پر قائم کردہ عہدہ داری میں اتنی طاقت اور اثر نہیں ہوتا کہ آزادانہ طور پر انفرادی قوتوں میں پایا جاتا ہے اجتماعی تنظیم اپنے مقصد کے حصول کیلئے ضرورت سے بہت زیادہ قوت صرف کر دیتی ہے اور اکثر اوقات اس کو اپنے مطالب مقصودہ حاصل نہیں ہوتے بلکہ ان کی جگہ نتیجہ کچھ اور کا اور ہی ہوتا ہے شہت اور اجر کا جو براہ راست تعلق ہے اس کو سلطنت کے عہدہ داروں کی نسبت منج کے افراد زیادہ تر بھی طرح ملکا کرتے ہیں۔ اگرچہ نظری طور پر اسپنسر اس تعلیم پر قائم رہتا ہے کہ سطح زمین پوری قوم کی ملکیت ہے لیکن عہدہ داری سے تشغیر ہونے کی وجہ سے وہ قوم ریستوں کی اس تجویز کی مخالفت کرتا ہے کہ سلطنت زمین کو کاشت کرے۔ ان مالی شکلات کے علاوہ جو اس میں پیش آسکتی ہیں (اور جو بجا تھے خود اسپنسر کے نزدیک ایسی ہیں جن کی وجہ سے اس تجویز کا بارور ہونا ناممکن ہے) وہ اس مشہور تجربے پر بھی مباد کرتا ہے کہ جمہوری انتظام منج کے انتظام سے ادرے ہوتا ہے اور اس وجہ سے یہ تجویز قابل رد ہے۔ (دیکھو اصول اخلاقیات حصہ چارم)۔

تجربہ اس امر کا شاہد ہے کہ انسانی جماعتیں ترقی کی نہایت مختلف منزلوں میں ہیں جو دیگر تمام چیزوں کی طرح ان میں بھی ارتقا کا مدار تفرک و تنوع اور تعین پر ہے لیکن جماعتوں کے اندر ایک قسم کا اختلاف ایسا ہے جو عمرانیات میں نہایت درجہ اہمیت رکھتا ہے

نیز خلاقیات میں بھی اور وہ عسکریت اور صنعتیت کا اختلاف ہے۔ عسکریت زیادہ تر اس لئے مدارج میں غالب ہوتی ہے اور نہایت آہستگی اور تامل سے صنعتیت کے لئے جگہ خالی کرتی ہے۔ عسکریت جماعت کو توڑنے کے اتحاد کی ضرورت سے پیدا ہوتی ہے تاکہ جماعت کو خارجی اعدائے سے بچا سکے اور اکثر اوقات اس خواہش سے بھی اس کا وجود ہوتا ہے کہ دوسری قوموں کو مغلوب کر کے روزی اور قوت حاصل کرے۔ اس تنظیم میں افراد کلیتاً جماعت کے ماتحت ہوتے ہیں ایسی جماعت میں فرد خود مقصد نہیں بلکہ ذریعہ شمار ہوتا ہے اور اطاعت اعلیٰ ترین فرض سمجھا جاتا ہے اس وسیع کے کاروبار اور ذرائع معاش کے حصول کو عورتوں اور غلاموں پر چھوڑ دیا جاتا ہے لیکن صنعتیت میں اس قسم کے کاموں کو اولیت اور اہمیت حاصل ہوتی ہے افراد کے درمیان آزادانہ شخصی اختلاط اور اغراض مشترکہ کی ترقی میں باہمی تعاون اس جماعت کی امتیازی خصوصیت ہوتی ہے۔ عسکریت منظم جماعت میں تشدد اور اطاعت ملے جلے پائے مانتے ہیں لیکن صنعتی جماعت میں افراد کا باہمی تعلق آزادی پر مبنی ہوتا ہے اور وہ روزمرہ کے اختلاط سے یہ سیکھ مانتے ہیں کہ کس طرح ہر شخص دوسروں کے حقوق و مقاصد کو تسلیم کر کے اپنا مقصد بھی حاصل کر سکتا ہے۔ اس قسم کی تربیت سے سیرتوں اور رسوم و اادات میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے عسکریت نظام میں عہدہ داروں (آلات نظام) کو بھی اہمیت حاصل ہوتی ہے لیکن صنعتی نظام میں ان کا وظیفہ فقط یہ رہ جاتا ہے کہ ارکان جماعت میں عدل و امن کو قائم رکھے۔ جب افراد کا قدرتی تعاون ناقص یا نامتوازن ہوتا ہے تو ان کاموں کو کرنے کیلئے جو پہلے سلطنت سے انجام پاتے تھے لوگوں کی انجمنیں قائم ہوجاتی ہیں۔ پہلے جماعت اپنے فرد کو اپنے مقاصد سے متعلق تھی اب اکثر یہ ہوتا ہے کہ افراد جماعت کو اپنے مطالب کے مطابق ڈھالتے ہیں۔ عسکریت اور صنعتیت کی بیکار بھی ختم نہیں ہوئی کئی سال تک امن قائم رہنے کے بعد عسکریت کو پھر یورپ میں ایک تازہ قوت حاصل ہوگئی جب لوٹاپارٹ کے خاندان نے جو عصر جدید کی سب سے بڑی لعنت تھا، معاملات میں دوبارہ دخل دیا۔ اب پھر ہر ملک میں کم و بیش عسکریت پائی جاتی ہے اور زندگی کے دوسرے شعبوں میں بھی اس کی روح سرایت کر گئی ہے جن میں آزادانہ ترقی کی جگہ جبری قوانین سے کام لیا جاتا ہے۔ عمرانی جمہوریت کا نصب العین یعنی مزدوروں کی فوج جس میں

ہر ایک کا پیشہ اور اس کی اجرت مقرر ہے، اسی عسکری تنظیم کا آئینہ ہے اس لئے یہی تعجب نہیں ہونا چاہیے کہ جو معنی میں عسکریت اور اشتراکیت کا وجود دیکھ کر شوش پایا جاتا ہے۔ حالت موجود میں ترقی کی کچھ زیادہ امید نہیں ہو سکتی۔ وہب ملک وپ کی تو میں دنیا کی کہنہ بہ قوموں کے ملکوں پر غاصبانہ قبضہ رکھیں گی اور ان لوگوں کے حقوق کی طرف سے بے ہمتا کی بریں گی تب تک یہ توقع کرنا ایک حماقت ہوگی کہ وہ ان حکمران قوموں کے اندر حکومت افراد کے حقوق کو ہمہ دہی کی نظر سے دیکھے، اصول اخلاقیات - ۱۱۹ لیکن اسپنسر ایک تیسری قسم کے نظام حکومت کو ممکن خیال کرتا ہے جو صنعتیت سے اسی طرح بالاتر ہو جیسے صنعتیت عسکریت سے بالاتر ہے۔ صنعتی نظام کے اندر اس معاملے میں بڑے کامیابان ہوتا ہے کہ تمام معیت فقط ذریعہ معاش کیلئے ہونی چاہیے۔ انسانی زندگی کا ایک تیسرا نظام ایسا ہوگا جس میں انسان ایسے مشاغل میں آزادانہ طور پر زندگی صرف کرے جس سے ان کی طبیعت کا تقاضا پورا ہوا اور صرف یہی مقصد نہ ہو کہ ان سے روزگار حاصل ہوتا ہے۔ جدید اجتماعی نظام میں عقلی اور جانی مقاصد کی ترقی کے لئے جو ادارات قائم ہیں وہ اسی تیسری تنظیم کی علامتیں ہیں۔

انسانی زندگی کی اس اعلیٰ ترین صورت کا تفصیلی تعین اخلاقیات کا موضوع ہے اور عمرانیات سے اس کو تعلق نہیں۔ اسپنسر کے نزدیک عقل کی یہی صورت تمام اخلاقی معاشی کا نصب العین ہے۔ اس نصب العین تک پہنچنے سے پیشتر کامل اخلاقیات ممکن نہیں ہو سکتی جب تک کامل انسانی زندگی کامل جماعت کے اندر نہ ہو تب تک صحیح اخلاق کا تحقق نہیں ہو سکتا۔ انص مارج کے اندر انسانی تعلقات اس قدر پیچیدہ ہوتے ہیں کہ خاص واقعات کی موجودگی میں حیانت جیات کی ضرورت کو مد نظر رکھتے ہوئے صواب مطلق کے مطابق فقط تقریبی طور پر عمل ہو سکتا ہے اور نصب العین کو ضرور کسی نہ کسی حد تک قربان کرنا پڑتا ہے۔ لیکن انسانی اخلاقیات کا ہمیشہ اخلاقیات مطلقہ کے اصول سے مقابلہ کرتے رہنا ضروری ہے تاکہ اس کو مد نظر رکھ کر ترقی ہو سکے۔ اخلاقیات کا یہ فرض ہے کہ جہاں کاملہ کے شرائط کا نقشہ کھینچی رہے وہاں اس کو موجودہ حالات میں انقص شرائط کے ساتھ موانعت پیدا کرنی پڑے۔ اگر ہم اخلاقی ترقی کے مختلف مارج کا مقابلہ کریں تو ہم دیکھیں گے کہ ان سب میں ارتقاء کے عام خصوصیات پائے جاتے ہیں۔ غیر اخلاقی عمل کے

مقابلے میں اخلاقی عمل کے اندر زیادہ تر مرکز اور ربط یا احاطہ ہے بے غنائی اور تصرف نفس یا محبت صداقت اور دروغ کا مقابلہ کر کے دیکھ لو۔ اس کے ساتھ ہی اخلاقی زندگی میں تنوع بھی زیادہ پایا جاتا ہے خود غرض آدمی کا فنی نظر عمل زیادہ تنگ ہوتا ہے یہ نسبت اس شخص کے جو دوسروں کے اغراض کا بھی خیال رکھتا ہے کسی شخص کے ملکات و ممکنات کا ارتقا اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ فقط ذاتی غرض سے کام کرتا ہے اور فرد کی اعلیٰ ترین ترقی اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ اس کے سماجی دوسروں کی فلاح بھی شامل ہو۔ ناقص کردار کی نسبت مقابلہ مکمل اخلاقی عمل میں زیادہ تعین پایا جاتا ہے۔ اخلاقی عمل میں ایک فرد اپنے محرکات اور دوسروں کے محرکات کے حد میں عمل قائم کرتا ہے غیر اخلاقی روش میں ان پر کوئی حد بندی نہ رہتی۔ دیانت داری عدل اور اعتدال اسی تعین کی مثالیں ہیں۔

کمال حیات جماعت میں فرد کے حق ارتقا کو فقط وہیں محدود کیا جائیگا جہاں دوسروں کے حق ارتقا کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسے محدود کرنے کی ضرورت پڑے لیکن اس درجہ ترقی میں فرد کے باطنی محرکات ہی ایسے ہو جائیں گے کہ وہ خود بخود دوسروں کی ترقی میں بارج نہیں ہوگا بلکہ ان کی ترقی کے لئے کوشش کریگا۔ اور اس کو مقاصد بعیدہ کے لئے کوشش کرنا ناگوار معلوم نہیں ہوگا۔

حیات کا ملہ اصول احسان ہی پر مبنی ہو سکتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اسپینسر بنظم اور مل کی افادیت پر اعتراض کرتا ہے لیکن وہ شخص نہیں رہا ہے کہ وہ بہت زیادہ تجربیت پر مبنی ہے اور اعمال کے راہ راست اثرات پر نظر رکھتی ہے اور دود کے نتائج پر غور نہیں کرتی جو فقط استخراج سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ اپنے نظریہ علم کی طرح یہاں بھی اسپینسر ثبات کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ تجربیت اور اولیاتی نظریات، نظریہ ارتقا میں متفق ہو جاتے ہیں۔ اس کے نزدیک اولیاتی یا وجدانی اخلاقیات کی اہمیت یہ ہے کہ اس میں ایسے نصب العین اصولوں سے استخراج کیا جاتا ہے جو براہ راست تجربے پر مبنی نہیں اور اس کی نفسیاتی اساس فرد کے ذاتی تجربے سے بہت زیادہ گہری ہوتی ہے اپنے نظریہ صواب میں وہ اسی نتیجہ پر پہنچا جس پر کہ کانٹہ پہنچا تھا یعنی فرد کی آزادی اس ہی حق ہے جہاں تک کہ وہ دوسروں کی مساوی آزادی کے حق میں بددلت نہ کرے۔ اسپینسر کے ان بھی

حیات کا ملکہ کی یہی اولیٰ خصوصیت ہے۔ کائنات کے ساتھ اس اتفاق پر جس پر خود اپنے سر  
تعب کا اظہار کرتا ہے، ہم کو حیرت نہیں ہونی چاہیے کیونکہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ کائنات کی  
اخلاقیات اور نظریہ حقوق کی بنا بھی نظریہ ارتقاء ہی ہے۔ اولیائی اخلاقیات کی بڑی  
خوبی یہ ہے کہ وہ اعمال کے فوری اثرات تک محدود نہیں رہتی لیکن اگر وہ یہ سمجھ لے کہ  
نتائج بعیدہ کو بھی ملحوظ رکھتے ہوئے اعمال کے صواب و خطا کا مدار مسرت کے علاوہ  
کچھ اور ہے تو یہ اس کی غلطی ہوگی۔ اگرچہ اخلاقی تاثر کے اندر ایک ایسی اولیائی اساس  
پائی جاتی ہے جو فرد کے تجربات سے آزاد ہے لیکن اس اساس کی بھی لااباہی تو جہہ ہو سکتی  
ہے کہ یہ ان تجربات کا نتیجہ ہے جو بیانیس بھگت چکی ہیں۔ اخلاقی تاثر کی تفصیلی تشریح  
میں اسپنسر کائنات سے اختلاف کرتا ہے اور کہتا ہے کہ فرض کا احساس ترقی کی فقہ ایک  
مخصوص منزل کے ساتھ وابستہ ہے، اور وہ اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ نفس کے اندر  
ایک تاثر دوسرے تاثر پر غلبہ و تصرف حاصل کرتا ہے لیکن ارتقاء کی ایک بلند ترین منزل  
پر اس تصرف کی ضرورت نہیں رہی کسی زمانے کی اخلاقیات ایک مخصوص اخلاقی  
(Descriptive Sociology) پہلی جس کے معنی یہ ہیں کہ اخلاقی اصول کے مطابق عمل کرنا  
اسی طرح مقتضائے طبیعت ہو جائیگا جس طرح کہ ماں کی مانتا بچے کے لئے یا صاحبِ فن کا  
انہماک اپنی صنعت کے اندر حالت موجودہ میں پایا جاتا ہے اس وقت انسان اور اس  
کے اجتماعی ماحول میں کامل موافقت کا ظہور ہوگا۔

جب تک ترقی میں کمال کو نہ پہنچ جائے تب تک ہمیں نصب العین کی نسبت  
کسی قدر رفعِ داو سے کام لینا پڑیگا۔ اخلاقیات کا بالکل اتنا فی علمِ حیات کے علاوہ تین درجے  
پر ہی ممکن ہو سکتا ہے۔ اسپنسر کی دلیل و حقیقت اس خیال کے مراد ہے کہ کوئی نتیجہ  
اخلاقیات ممکن نہیں ہو سکتی جب تک کہ انسان اس منزل پر نہ پہنچ جائے جہاں وہ  
غیر ضروری ہو جائے۔ اگرچہ اس کا یہ بیان تناقض نما اور معانی معلوم ہوتا ہے لیکن اس  
سے یہ ضرور ظاہر ہوتا ہے کہ اسپنسر کو ان مشکلات کا جو راندازہ ہے جو ہمارے موجودہ پیر  
حالات میں، علمی اخلاقیات کی تعمیر میں پیش آتی ہیں، شاید اس معاملے میں ہیں اپنے سر  
بھی جس کو ارتقاء کی فتح بہت زیادہ اعتماد تھا، آگے قدم اٹھانا چاہئے۔ اس نے  
انفرادی اختلاعات اور اخلاقی ہیئتات پر ان کے اثرات کی اہمیت کا اندازہ نہیں کیا۔

اب ہم اس کی چند مثالیں بیان کرتے ہیں کہ اسپنسر اطلاقی اور اضافی اخلاقیات کے فرق سے کیا مراد لیتا ہے۔

عمرانیات کے مذکورہ صدر بیان میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ انسانی ترقی کی موجودہ منزل میں عسکریت اور شخصیت کی پیکار پائی جاتی ہے۔ جب تک یہ کشمکش باقی ہے تب تک فرد کی آزادی اس سے زیادہ محدود ہوگی جس قدر کہ اطلاقی اخلاقیات کی رو سے ہو سکتی ہے۔ غلامی کی رسم عسکریت کے ساتھ وابستہ ہی۔ شخصیت کی ترقی کے ساتھ شخصی آزادی کا دائرہ وسیع ہوتا جاتا ہے۔ لیکن مزدور کا سرمایہ دار سے جو تعلق ہے اس میں آقا اور غلام کے تعلقات کی جھلک باقی رہتی ہے اگرچہ اس کی بنا معاہدے اور باہمی رضامندی پر ہوتی ہے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ آیا یہ کیفیت کبھی بالکل ناپید ہو جائیگی لیکن اضافی اخلاقیات کا یہ فرض ہے کہ موجودہ حالات میں جہان تک مساوات ممکن ہو سکتی ہے وہاں تک اس کی ضرورت پر زور دے۔ غلامی کے زمانے میں اکثر اوقات آقا کا سلوک غلام سے مرہبانہ ہوتا تھا۔ غلامی کی تبلیغ کے ساتھ مالکوں پر یہ ذمہ داری ہٹ گئی اور نزارع لایقہ کی مصیبت فروغ ہوئی۔ سلطنت نے جبری امین غریب (Poor Law) کے ذریعے سے اس مصیبت کا علاج کرنا چاہا کیونکہ یہ واضح ہو گیا کہ فقائے املح کے اصول کو اس حالت میں آزادانہ عمل کی اجازت دینا درست نہ ہوگا۔ مگر سلطنت کی مداخلت سے جن تقاضوں کا علاج منظور تھا ان سے زیادہ تقاضے پیدا ہو گئے۔ سلطنت نے کمزوروں اور ناکاروں کی حمایت کی جنہوں نے دنیا میں ایسی اولاد پیدا کی جن کی پرورش کا بار محنتی اور قابل لوگوں پر پڑا۔ لوگوں نے ایک ایسے نظام سے انسانی مصائب کو کم کرنے کی کوشش کی جس کا نتیجہ برعکس نکلا اور مصیبتوں میں اضافہ ہو گیا۔



## حصہ دہم

### جرمنی کا فلسفہ ۱۸۵۰ء سے ۱۸۸۰ء تک

انیسویں صدی کی دو بڑی فلسفیانہ تحریکوں میں سے بہترین طور پر ایجاد  
نے کچھ اٹھارہویں صدی کے فلسفے اور کچھ تجربی سائنس سے ربط قائم رکھا۔  
رومانیت ان دونوں علامات کے خلاف ایک عہدی رد عمل ہے یہ درحقیقت  
اس تمام علم کی تبدیلی تھی، کی کوشش ہے جو سترہویں صدی میں نیچرل سائنس  
کے طلوع کے ساتھ پیدا ہوا۔ جرمنی میں جو رومانیت اور رومانی فلسفے کی جنہوں  
سے، یہ میلان انیسویں صدی کے وسط میں غالب رہا۔ اس زمانے میں  
انتقادی موج زیریں کے نمائندے ہی ایسے مفکرین تھے جو دیگر علوم کے  
ساتھ فلسفے کا ربط قائم رکھنا چاہتے تھے سو اُنے شوپن ہوئر اور فوئر باخ  
کے جو اس زمانے میں ابھی منفرد مفکر تھے اور ابھی آسمان شہرت  
پر طلوع نہیں ہوئے تھے۔

جس طرح یہ کہنا غلط ہوگا کہ ایجابیت رومانیت کے خلاف ایک  
رد عمل کا نتیجہ تھا اسی طرح جرمنی کے اندر انیسویں صدی کے وسط کی  
فلسفیانہ تحریک کی نسبت بھی یہ توجیہ غلط ہوگی کہ وہ فرانسیسی اور انگریزی  
ایجابیت کے سلسلے میں پیدا ہوئی۔ اس تحریک کے اسباب و شرائط خود  
جرمنی کے اندر موجود تھے۔ اس کے مسائل زیادہ تر نیچرل سائنس کے

اس احیاء سے پیدا ہوئے جو وسط صدی میں واقع ہوا۔ آغاز صدی میں جرمنی کی فضا شاعری مذہب اور تصوری فلسفے سے لبریز تھی لیکن وسط صدی میں لوگوں کی توجہ نہ صرف سائنس اور اس کے نتائج کی طرف بہت زیادہ منتقل ہوئی بلکہ بائبل سائنس کے اصول عالیہ کا دوبارہ بہت واضح احساس پیدا ہو گیا۔

سترہویں صدی کی طرح اب دوبارہ یہ تقاضا شروع ہوا کہ فطرت کو ایک قابل ثبوت علل و معلولات کا سلسلہ قرار دیا جائے بالفاظ دیگر فطرت کی میکائلی توجیہ کی جائے۔ اس کے ساتھ ہی ایک عظیم اور جامع قانون فطرت ثابت ہو گیا کہ مادی فطرت میں کوئی قوت عدم سے وجود یا وجود سے عدم میں نہیں جاتی۔ جب کبھی ایسا ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے تو وہ قوت کی محض تبدیلی صورت ہوتی ہے اور صورت کی ان تبدیلیوں میں باہم معین کیمیائی نسبتیں ہوتی ہیں۔ یہ قانون جو ڈارون کے مبداء الخواص اور تنازع البقا کے قانون کے ساتھ انیسویں صدی کی سائنٹفک تحقیقات کا نہایت اہم نتیجہ ہے، لازماً فلسفیانہ فکر کا بھی محرک ہوا جس طرح کہ کوپرنیکس اور گیلیلیو کی تعلیمات نے فلسفے کے لئے نئی راہیں کھول دی تھیں۔ جرمن فلسفے کے لئے خاص طور پر یہ مسئلہ حل طلب ہو گیا کہ جدید سائنٹفک خیالات کو صحیح تسلیم کر کے کہاں تک روڈینٹک فلسفے سے حاصل کر دہ تصورات کو قائم رکھ سکتے ہیں اس سوال کے جوابات تین قسم کے ملے۔ جدید مادیت نے ان تصورات کو اس بنا پر بالکل بے بنیاد قرار دیا کہ فطری سائنس کے نتائج ہم کو اس نتیجے پر مجبور کرتے ہیں کہ حقیقی وجود فقط مادے ہی کا ہے۔ دوسری طرف لوٹنے اور فٹرنے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ استدلالی فلسفہ مذہب کا اساسی مفروضہ اس نظریہ کائنات کا بھی اساسی مفروضہ ہے جو ہم سائنس کے طریقوں سے قائم کر سکتے ہیں۔ آخر میں البرٹ اینسٹین اور اوگن ڈیورنگ نے انتقادی فلسفے اور ایجابیت سے زیادہ قریب ہو کر نظریہ علم کی اہمیت پر

زور دیا اور تجزیاتی سائنس کے مقابلے میں علمی تصویریت کی آزادی کو تسلیم کیا لیکن ساتھ ہی اس دعوے کو قبول کیا کہ تجربے کو یہ حق حاصل ہے کہ ہمارے نظریہ کائنات کو متعین کرے۔

---

# باب اول

روبرٹ میئر (ROBERT MAYER)

۱۸۱۹

## اصول بقائے قوت

نہ صرف فلسفے میں بلکہ تمام علوم میں علم کی رفتار میں عمل اور رد عمل کا ایک زیر و بم پایا جاتا ہے۔ اٹھارہویں صدی کے آخر میں نیچرل سائنس ایک نہایت ہار آور دور میں سے گزری جس میں علم کیمیا اور علم وظائف اعضا میں بعض نہایت اہم انکشافات ہوئے۔ لاوازیس (Lavoisier) نے کیمیا میں کیمیائی طریقے کو داخل کیا جس کے ذریعے وہ اس قدیم صداقت کو ثابت کر سکا کہ کوئی مادہ عدم سے وجود میں یا وجود سے عدم میں نہیں جاتا بلکہ تمام تغیرات میں فقط اپنی شکلیں بدلتا رہتا ہے۔ اس طرح سے کیمیا ایک اتفاقی علم بن گیا۔ پریشلے آئرن ہوس، سینپٹے اور سوسپور نے نباتات اور حیوانات کے اندر مادے کی تبدیلی صورت کے اساسی قوانین دریافت کئے جس سے معلوم ہوا کہ عضوی اور غیر عضوی عالم یعنی جمادات کا حیوانات و نباتات سے کس قدر گہرا رابطہ اور باہمی تعامل ہے۔ انھوں نے معلوم کیا کہ سورج کی روشنی کے اثر سے بہتر نباتاتی تخلیقات ہو اسے

کاربونک ایسڈ کو لیکر ذی حیات مادہ بناتے ہیں۔ پودوں کے خلیات میں جو کاربن جمع ہو جاتی ہے وہ حیوانات کے لئے غذا کا کام دیتی ہے۔ حیوانی وظائف سے اس میں احتراق پیدا ہوتا ہے اور اس طرح جو کاربونک ایسڈ بنتا ہے وہ تنفس کے ذریعے سے ہوا میں واپس چلا آتا ہے اس طریقے سے حیوانات اور نباتات میں مادے کا دور مسلسل رہتا ہے۔ اس سے ایک عظیم ربط کوئی کا انکشاف ہوا۔ کوپرنیکس پر و نوکیلر اور گیلیلیو نے جس نظر نے عالم کا خاکہ تیار کیا تھا اور جس کے اندر نیوٹن کے انکشاف قانون تہاذب نے حقیقت کا گہرا رنگ بھر دیا تھا اس کی مزید توثیق اور تصدیق ہو گئی تھی اور بعد ازاں لیکن یہ زمانہ پہلے جنگ اور انقلاب رومانیت اور تخیل اور بعد ازاں راسخ الاعتقاد اور تصوف میں اس قدر شہک تھا کہ سائنٹفک خیالات رائے عامہ پر پورا اثر نہیں ڈال سکتے تھے۔ خود نیچرل سائنس میں بھی دیگر سیلانات کی وجہ سے ان کو جلد غلبہ حاصل نہ ہو سکا۔ عضویاتی علوم میں خاص طور پر ان خیالات کو مخالفت کا سامنا کرنا پڑا کیونکہ ڈیکارٹ نے جو عضویہ کو ایک نشین قرار دیا تھا اس کے خلاف رد عمل ابھی تک جاری تھا۔ عضویہ کے امتیازی خصوصیات کو ایک مخصوص حیاتی قوت کی طرف منسوب کیا جاتا تھا جو دیگر تمام فطری قوتوں سے بالکل الگ اور مختلف خیال کی جاتی تھی۔ اس طریق توجیہ کے باعث جس کو حیاتییت (Vitalism) کہتے ہیں ان تمام کوششوں کو غلط قرار دیا گیا جو عضوی مظاہر کو عام دوران مادہ میں شامل کرنے کے لئے کی گئیں۔ علاوہ اس ماہرین حیوانیات اور نباتیات کی تمام تر توجہ مختلف انواع کے اصطفا و ترتیب میں لگی ہوئی تھی اور وہ اس عمل ارتقا کو دریافت کرنے کی کوشش نہیں کرتے تھے جس سے یہ انواع پیدا ہوئی ہیں اور اس عمل کی علتوں کی تحقیق بھی نہیں کرتے تھے۔ رومانیت کا فلسفہ فطرت اس قسم کے جالیانی اور صورتی تصور کا حامی تھا جو درحقیقت اسی کی پیداوار تھا۔ اٹھارویں صدی کے آخری زمانے کا نقطہ نظر علم نباتات و حیوانات میں بہت عرصے کے بعد مستحکم ہوا۔ اکثر اوقات نیچرل فلاسفی کو اس تاخیر کی علت قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن ہم کو یہ نہیں بھولنا چاہئے کہ مورخ الذکر

علوم کی حالت کی علت نہیں بلکہ ان کا معلول تھی۔  
 ۱۸۴۰ء کے بعد ایک تغیر واقع ہوا اور اہل علم خیال کرنے لگے کہ  
 حیات، فقط بازیچہ صور اور انکشاف تصورات سے بہت زیادہ حقیقت رکھتی ہے۔  
 ڈوماس اور لیبک نے نباتی اور حیوانی عالم میں کیمیاوی اعمال کی اہمیت کی  
 طرف توجہ دلائی۔ علم طب کی طرف سے بھی یہ تقاضا شروع ہوا کہ عضویاتی اعمال  
 کی خالص میکاکی توجیہ کی جائے۔ ہرمن لوتزے (H. Lotze) نے بھی اپنی بعض  
 ابتدائی تصانیف میں اس تقاضے کا اظہار کیا۔ ماہرین عضویات کو یہ تاکید کی  
 گئی کہ وہ عضویات کو خالص میکاکی علم بنادیں۔ لیکن روبرٹ میئر طبیب اور طبیعی  
 کا یہ اساسی اصول جو اس نے اپنی کتاب "Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhange mit dem Stoffwechsel" میں بیان کیا اس  
 زمانہ میں سے زیادہ موثر ثابت ہوا اور وہ یہ ہے کہ اعمال حیات میں قوت کی قطعاً تبدیلی ہمیشہ  
 ہوتی ہے اور کوئی نئی قوت پیدا نہیں ہوتی کیونکہ قوت بھی مادے کی طرح عدم  
 سے وجود میں نہیں آتی۔ میئر نے اس اصول کے ثبوت میں جو دلیل پیش کی ہے  
 وہ اس بڑے قانون پر مبنی ہے جو اس نے اس سے کچھ سال پہلے دریافت کیا  
 تھا اور جس کی بنا پر اس نے قانون بقائے قوت کو قانون بقائے مادہ کے دوش بدوش ایک  
 اساسی صداقت کے طور پر رکھ دیا تھا۔  
 روبرٹ میئر کی تمام تحقیقات اس خیال پر مبنی ہے جو اس کو ابتدائے شباب  
 ہی میں سوچا اور جس کو تجربے کے ذریعے سے ثابت نہ کر سکا اس کی زندگی کا  
 ایک نہایت افسوسناک واقعہ ہے۔ بچپن ہی میں وہ حرکت (Perpetuum mobile)  
 دائمی کے قائم کرنے میں کوشاں تھا اس میں ناکام رہنے کا اس کے  
 قلب پر بہت برا اثر ہوا اس کے بعد سے وہ ہمیشہ علت و معلول کی باہمی  
 نسبت پر غور کرتا رہا، پہلے عضویات کے اندر جس میں ہمیشہ طبیعت اس کو  
 خاص اہمیت تھا اور اس کے بعد کیمیا اور طبیعیات میں۔ جب وہ جہاز کے  
 ڈاکٹر ہونے کی حیثیت سے ایسٹ انڈیز میں بحری سفر کر رہا تھا تو فطرت  
 کے اندر قوت کی فنا پذیر ہی کا خیال اس کے دل میں آیا یہ خیال اس کو

کچھ تو جسمانی گرمی کی آفرینش کی تحقیق میں سوچا اور کچھ اس وجہ سے کہ سمندر کی موجوں سے گرمی پیدا ہوتی ہے۔ اس کے نزدیک یہ ایک بدیہی اصول تھا کہ معلول کے اندر علت سے زیادہ کچھ نہیں ہو سکتا۔ یہ وجہ منطقی کے قانون سے لادم آتا ہے۔ میر بھی ادعائی فلاسفہ کی طرح وجہ اور علت میں فرق نہیں کرتا اسی لئے وہ ہیملٹن اور ہربرٹ اسپنر کی طرح اس کو بھی بدیہی خیال کرتا ہے کہ معلول کے پیدا ہونے پر علت معدوم نہیں ہو جاتی بلکہ علت میں جو کچھ ناپید ہو گیا ہے اس کے مساوی معلول میں پیدا ہو گیا ہے۔ اب تک لوگ یہی سمجھے تھے کہ کافی مزاحمت سے دو چار ہو کر حرکت بند ہو جاتی ہے اور حرارت رگڑ سے پیدا ہوتی ہے۔ میر نے یہ سوال کیا کہ کیا حرکت معدوم ہو جاتی ہے اور کیا حرارت عدم سے وجود میں آتی ہے۔ اگر اس کو صحیح فرض کیا جائے تو سائنس کا رشتہ ربط اسی طرح ٹوٹ جاتا ہے جس طرح اگر کیمیا داں یہ فرض کریں کہ پانی کے بنتے ہوئے آکسیجن اور ہائیڈروجن دونوں معدوم ہو جاتی ہیں اور پانی عدم سے وجود میں آتا ہے جس طرح ہم یہ مانتے ہیں کہ آکسیجن اور ہائیڈروجن پانی میں تبدیل ہو جاتی ہیں اسی طرح ہم کو یہ فرض کرنا چاہئے کہ حرکت معدوم نہیں ہوتی بلکہ حرارت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ تبدیلی ہیئت سے میر کی یہ مراد ہے کہ ناپید ہوتی ہوئی علت اور پیدا ہوتے ہوئے معلول میں ایک مستقل کیمیائی نسبت ہوتی ہے اگر یہ استدلال صحیح ہو تو جو تین ایک دوسرے میں بدلتی ہیں ان میں باہمی نسبت مساوات کا ہونا لازمی ہے۔ پہلے تجربوں کی بناء پر اس نے حرارت اور حرکت میں کیمیائی نسبت متعین کرنے کی کوشش کی۔ وہ کیمیا کے درمیان غیر متغیر نسبت کو نہایت اہم سمجھتا تھا بعد میں سائنس نے جو ترقی کی وہ زیادہ تر اسی خیال کی وجہ سے تھی۔ یہ اس قانون بقائے قوت کی ایک اہم توسیع تھی جسے ہوگنز اور لائبنٹز نے پیش کیا تھا، کیونکہ اس کے اندر یہ بتایا گیا کہ یہ قانون مختلف فطری قوتوں کی باہمی نسبت کے متعلق بھی صحیح ہے۔ میر نے اس سے یہ مزید نتیجہ اخذ کیا کہ اصل میں

ایک ہی قوت ہے جو مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے جن کے اندر زمین کی کئی نسبتیں پائی جاتی ہیں۔

اگرچہ وہ بقائے قوت کے قانون کے ثبوت میں کوئی فلسفیانہ دلیل پیش نہ کر سکا لیکن اس کا طرز فکر از روئے علمیات دیکھی سے خالی نہیں۔ یہ سوال کہ جن واقعات کو ہم علت اور معلول کہتے ہیں، آیا ان میں وہی تعلق نہیں جو منطقی وجہ اور نتیجہ میں پایا جاتا ہے، ایک بالکل جائز سوال ہے اور میرے طرز استدلال نے اس کی جانب رہنمائی کی۔ اس کا جواب تجربے کو مہیا کرنا چاہیے۔ یہ ایک دلچسپ بات ہے کہ ٹونی مارک کے ایک طبیعی کو لڈنگ نے میر کی کتاب کے شائع ہونے کے ایک سال بعد، آزادانہ طور پر بقائے قوت کے اصول کا ثبوت پیش کیا اور تجربے سے اس کی تصدیق کی، اس نے بھی اس کو عقل ہی کا قانون قرار دیا۔

”Über die Erhaltung der Kraft 1847“ کتاب  
علمیات ہی کے اولی اصول سے شروع کی۔ انگلستان کا ایک محقق جول (Joule) بھی کو لڈنگ اور ہلمہو لڈ کی طرح، اسی نتیجے پر پہنچا جس پر کہ میر پوچھا تھا (یہ اس امر کی ایک دلچسپ مثال ہے کہ کس طرح بعض اوقات بہت سے محققین ایک ہی زمانے میں آزادانہ طور پر ایک ہی سمت تحقیقی میں چل رہے ہوتے ہیں) لیکن اس نے زیادہ اختیاری طریقہ اختیار کیا۔ بائیں جہہ وہ بھی یہی کہتا ہے کہ یہ عقل کے اولیائی اصول کی بنا پر غیر اقلب ہے کہ مساوی معلول پیدا کرنے کے بغیر کوئی قوت فنا ہو جائے۔

اس نئے قانون کو اپنے سینے منوانے کے لئے بہت جدوجہد کرنی پڑی آخر اٹھارہ سال کے بعد لوگوں نے اس کو تسلیم کر لیا خاص کر جب کہ یہ معلوم ہوا کہ یہ نئی تحقیقات اور انکشافات میں کام آسکتا ہے۔ اس کی خاص اہمیت یہ ہے کہ جب کبھی قوت کا کوئی نیا منظر پیدا یا ناپید ہو تو اس قانون کو مد نظر رکھتے ہوئے تو ایک محقق معین سوالات کر سکتا ہے جس طرح اصول تحلیل کی اہمیت یہ ہے کہ جب کبھی کوئی تغیر واقع ہو تو ہم اس کے تغیرات کو دیکھیں اسی طرح قانون بقائے قوت کی یہ اہمیت ہے کہ ہم اس کی بدولت فوراً



تبادلہ قوتوں کی باہمی نسبت کی تحقیق کر لے سکتے ہیں۔

فلسفے کے نقطہ نظر سے نہایت اہم سوال یہ ہے کہ اس جدید قانون کا ذہنی منشا سے کیا تعلق ہے۔ اس حیثیت سے یہ بات قابل غور ہے کہ اس کے تمام کشافوں کا نقطہ آغاز روحی اور فاعلی تصورات ہیں۔ میر نے اپنے آپ کو کئی مرتبہ مادیت کے خلاف ظاہر کیا اور اس عقیدے کا اظہار کیا کہ علمی حقائق کا عیسائی مذہب سے وہی تعلق ہے جو ندیوں اور دریاؤں کا سمندر سے ہوتا ہے۔ اس نے ۱۸۶۹ء میں انزبرگ کے مقام پر نیچل سائنس کا گریس میں ان خیالات کو بیان کیا جو کارل فوگٹ اور اس کے دوستوں کو ناگوار معلوم ہوا۔ کوڈنگ کے نقطہ نظر کا مضلہ ذیل اقتباس سے اندازہ ہو سکتا ہے۔ ”یہ خیال کہ فطری قوتیں فنا پذیر ہیں مجھ کو پہلے پہل اس خیال کے سلسلے میں سوچا کہ فطرت کی قوتیں لطافت کے روحی عنصر کے مائل اور نفس انسانی عقل سرمدی کی ہمزاد ہیں۔ دیگر فظوں میں دیوں کو یہ سیکھیں کہ مذہبی تصور حیات لے فطری قوتوں کی بقا کا خیال میرے دل میں ڈالا۔ کوڈنگ اور جول کے نزدیک جب خدا نے کائنات کو پیدا کیا تو اس نے فطرت کے اندر قوت کی ایک معین مقدار رکھ دی جو مد گھٹ سکتی ہے اور نہ بڑھ سکتی ہے فقط اس کی تقسیم مختلف طریقوں سے ہوتی رہتی ہے۔ ڈیکارٹ کا یہی خیال حرکت کی نسبت تھا۔ کوڈنگ اور جول دونوں کا خیال تھا کہ بقائے قوت ان تمام چیزوں کی بقا کی ضامن ہے جو اس کائنات میں قدر قیمت رکھتی ہیں۔ کیونکہ انہیں ان کی طرح یہ لوگ خود قوت اور حیات وار تقائیں اس کے استعمال کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے تھے۔

لیکن ان محققوں نے اپنے مقدمات کی کوئی گہری تحقیق نہیں کی اور نہ ہی ان کے لئے کوئی قطعی ثبوت ہیا کیا۔ سترہویں صدی کے فلاسفہ کی طرح وہ بعض بنے بنائے مذہبی تصورات سے شروع کرتے تھے۔ اس لئے یہ قدرتی بات تھی کہ اس پر اور زیادہ غور کیا جائے کہ اس نو دریافت قانون کا ان معلومات فطرت سے کیا تعلق ہے جو پہلے حاصل ہو چکے ہیں۔ اور دوسری طرف، یہ معلوم کیا جائے کہ ذہنی مظاہر پر اس کا کس طرح اطلاق ہوتا ہے۔ ہم کو اس پر متعجب نہیں ہونا چاہئے کہ مزید تحقیق سے مفکرین کی راہیں لگ لگ

ہو گئیں اور مخالفانہ نظریات پیدا ہو گئے۔ اس قانون کا فطری ہی دعویٰ تھا کہ جب ایک قسم کی طبیعی قوت ناپید ہو جاتی ہے تو دوسری قسم کی طبیعی قوت کی مخصوص مقدار اس کی جگہ ظہور میں آتی ہے اب سوال یہ پیدا ہوا کہ یہ قانون ہم کو فطریہ کائنات میں کس قسم کی تبدیلی کرنے پر مجبور کرتا ہے۔

---

# باب دوم

## مادیت

نہایت نادرا شہیدہ راسخ الاعتقاد کے علاوہ روٹینٹک فلسفے کے خلاف نہایت شدید رد عمل کا اظہار اس مادیتی ادبیات میں ہوا جس کو جرمن کے اندر انیسویں صدی کے وسط میں فروغ ہوا۔ رومانیت کے نزدیک تصور ہی پرشے کا ہو ہر تھا، اب حقیقی وجود فقط مادہ ہی تسلیم ہونے لگا۔ سائنس کے ذوق و شوق اور ان قومی نظریات کی وجہ سے جو اس کو بقائے مادہ اور بقائے قوت کے تصورات سے حاصل ہو گئے تھے، مادیت ایک ہمہ گیر فلسفہ شمار ہونے لگی جس سے وجود کے تمام پہلوؤں کا انکشاف ہو سکتا ہے۔ اس سوال کا سادہ ترین جواب کہ مذکورہ صدر نظریات کی نظریہ کائنات کے لئے کیا اہمیت ہے، یہی ہے کہ یہ تعلیم خود ایک مکمل نظریہ کائنات ہے۔ جدید فلسفہ مادیت کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ سائنس سے بالکل لازم آتے ہوئے منطقی نتائج کی منظم صورت ہے اور انکار کو کردار کے لئے محکم اساس ہے۔ اب ہمیں مقصودانہ یا روضیتی اساس کی ضرورت نہیں کیونکہ ہمیں نظر و عمل کے لئے ایک حقیقی اور محسوس بنیاد مل گئی ہے۔ اس قسم کی تعلیم آسانی سے عام فہم اور عام پسند ہو سکتی ہے اس کے اندر طفلانہ سادگی اور سہولت فہم موجود ہے اور اس کی تائید میں عام دلچسپی کے بہت سے سائنسٹک امور پیش کئے جاسکتے ہیں۔ المانی مادیت کے بہت سے علمبرداروں مثلاً کارل فگٹ (Vogt) اور یقوب مولشوت نے سائنس میں نہایت قیمتی اور طبعاً واضح کئے۔ لوئی بیوشنر نے اپنے واضح دلکش اور پر جوش بیانات سے اس تعلیم کی

خدمت کی۔ اس ادبیات کی خاص خوبی یہ ہے کہ اس نے علم کو عام پسند بنا دیا۔ اس کے ذریعے سے کثیر معلومات کی وسیع حلقوں میں اشاعت ہو گئی۔

یوشنر کی کتاب "Kraft und Stoff" (قوت اور مادہ) عصر جدید کی نہایت ہرولعزیز کتابوں میں سے ہے یہ کتاب جرمنی کے اندر ۱۸۵۵ء سے لیکر ۱۸۸۹ء تک سولہ مرتبہ شائع ہوئی اور بہت سی غیر زبانوں میں اس کا ترجمہ ہوا۔ اگرچہ فلسفہ مادیت کے اندر خود اپنی ادعائیت موجود ہے لیکن اپنی ادعائیت کو اسخ الاعتقاد کی ادعائیت کے مقابل کھڑا کر دینے سے اس نے ایک بڑی خدمت انجام دی کیونکہ اس کی وجہ سے یہ ضروری ہو گیا کہ ان مسائل پر دوبارہ غور کیا جائے جو اس وجہ سے پس پشت ڈال دیے گئے تھے کہ روٹینک فلسفے نے اپنے نزدیک انہیں حل کر دیا تھا۔ علاوہ ازیں جرمنی کے اندر اس تمام مادیاتی تحریک کے ساتھ ساتھ نوع انسان کی فلاح و ترقی کے لئے ایک گہری دیکھی موجود تھی اور یوشنر کا یہ احتجاج بالکل صحیح تھا کہ مادیت جو ایک اسلوب تحقیق اور ایک نظریہ ہے اس کو عملی زندگی کی ہدایت کے ساتھ غلط ملط نہیں کرنا چاہئے۔ مادیت تمام اثرات و اعلیٰ تاثرات و تصورات کو تسلیم کر سکتی ہے باوجود اس عقیدے کے کہ تمام ذہنی مظاہر کی طرح یہ معیارات بھی مادے ہی کی پیداوار ہیں۔ اس امر کو مد نظر رکھتے ہوئے کہ فلسفہ مادیت اپنے آپ کو نیچرل سائنس کے نتائج کا منطقی نتیجہ سمجھتا ہے اس بات پر غور کرنا نہایت دلچسپ ہے کہ نہ صرف بقائے قوت کے قانون کے کشافوں کے ابتدائی مقدمات بالکل روایتی ہیں بلکہ جنگ مادیت کی تمام لڑائیاں جن محققوں کے درمیان ہوئیں وہ سب کے سب اپنے نظریات کو سائنس ہی پر قائم کرتے تھے۔ اس سے لازماً یہ ثابت نہیں ہوتا کہ مادیت غلط ہے لیکن اس سے یہ ضرور ظاہر ہوتا ہے کہ صحیح نتائج کا اخذ کرنا کس قدر دشوار ہے اور ہر فرد کے نظریاتی کائنات کے تعین میں کتنے مختلف عوامل کام کرتے ہیں۔ مولشوت کی مشہور تصنیف "Der Kreislauf des Lebens 1852" ان دنیائی بیانات کی تردید میں ہے جو لیبیگ (Liebig) کی کتاب (Chemischen Briefe)

رکیمیادی خطوط میں پائے جاتے ہیں جس میں اس نے خاص طور پر مولشوت کے اس قول پر حوالہ کیا ہے کہ فاسفورس کے بغیر کوئی خیال ممکن نہیں ہو سکتا یعنی فاسفورس ہی سے فکر کی آفرینش ہوتی ہے۔ اس منظر سے کے ہم وقت روڈولف وگٹ نے Wagner اور ماہر حیاتیات کارل فوگٹ میں جھگڑا شروع ہو گیا۔ یہ تنازع ۱۸۵۴ء میں انتہا کو پہنچ گیا جب کہ گوٹنگن میں نیچرل سائنس کانگریس میں وگٹ نے اس دعوے کی حمایت کی کہ ایک لطیف روحی جوہر دماغ کے ریشوں کو حرکت دیتا ہے جس طرح ایک مطرب ساز کے تاروں کو مرتعش کرتا ہے اور یہ جوہر والدین سے اولاد کو پہنچتا ہے۔ وگٹ نے اس خیال کو انجیل کی تعلیم پر مبنی قرار دیا اگرچہ وہ اس کو تسلیم کرنے پر مجبور ہوا کہ ایمان اور علم کے مابین ایک حد فاصل قائم کرنے کے بعد ہی ایسے خیال کو مان سکتے ہیں جب ہم قیسی سائنس کے دائرے سے باہر نکلیں تو نقطہ ناقابل ثبوت ایمان پر ہی سہارا لے سکتے ہیں، وگٹ نے یہ کہا کہ مذہبی معاملات میں بے چون و چرا ایمان ہی درست ہے۔

فوگٹ نے اپنی کتاب ”Kohlerglaube und Wissenschaft 1855“ ایمان بے چون و چرا اور سائنس میں اس کا نہایت سخت جواب دیا۔ اپنی ایک بعد کی تصنیف ’Volesungen uber den Menschen‘ (درس متعلق انسان) میں فوگٹ نے اپنے نقطہ نظر کی زیادہ علمی تشریح پیش کی۔ اس نے بڑے زور سے یہ دعویٰ کیا کہ دماغ آلا شعور ہے اور شعور کا دماغ سے وہی تعلق ہے جو ہر دماغ کا اپنے عضو سے ہے اگرچہ وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ یہ بتانا ناممکن ہے کہ شعور دماغ میں کس طرح پیدا ہوتا ہے لیکن اس کو یقین واثق ہے کہ ان دونوں کا تعلق ناقابل انفکاک ہے۔ وہ اس قضیے کو واپس لینے پر تیار نہیں تھا جو اس نے اس سے پہلے قائم کیا تھا اور جس نے بہت سنسنی پیدا کی تھی اور وہ یہ ہے کہ فکر کا دماغ سے وہی تعلق ہے جو صفا کا جگر سے ہے یا پیشاب کا گردوں سے ہے اگرچہ کسی دماغ کا اپنے آلے سے وہی تعلق نہیں ہو سکتا جو کسی پیداوار اور اس کے مقام پیدائش کے مابین ہوتا ہے۔

مولشوت جیسا کہ اس کی کتاب کے عنوان سے معلوم ہو سکتا ہے

بقائے مادہ پر اپنی تعمیر قائم کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ عظیم الشان خیال اٹھارویں صدی کے محیطی علماء (Encyclopaedists) کے دل میں پیدا ہوا۔ جدید علمی تحقیقات نے اس کی تصدیق کی، مستقبل کے عقیدے کی عمارت اسی پر اٹھنی چاہئے، فطرت کے دورانی عمل سے اس کے دل میں غفلت کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ کان کن غنمت کا پسینہ بہا کر زمین سے فوسفٹ آف لائم کھودتا ہے اس طرح سے شاید بہترین دماغوں اور اعلیٰ ترین افکار کا مواد اس کے ہاتھوں سے گزرتا ہے کسان اس کو اپنے کھیت میں کھاد کے طور پر ڈالتا ہے اور وہ گیہوں کا جزو بن جاتا ہے جس سے انسان کے جسم اور دماغ کی پرورش ہوتی ہے۔ مادے کے ساتھ حیات اور حیات کے ساتھ فکر تمام فطرت میں چکر لگاتا ہے پھر فکر سے فلاح و سعادت حیات کا ارادہ پیدا ہوتا ہے اگر ہم جسم اور دماغ کے لئے بہترین مادہ مہیا کر سکیں تو فکر اور ارادے کو بھی اعلیٰ ترین ارتقاء حاصل ہو سکے گا۔ سائنس تک محقق ہمارے زمانے کا پر ویتھیوس ہے اور علم کیا سب سے افضل علم ہے معاشرتی سوال بھی اسی وقت حل ہو گا جب ہم یہ دریافت کر سکیں گے کہ اس مادے کو صحیح طور پر کس طرح تقسیم کر چیں گے ساتھ حیات فکر اور ارادہ وابستہ ہے۔ یہ اقتباسات ہم نے مولشوت کی تصنیف کی پہلی اشاعت سے لئے ہیں بعد کی اشاعتوں میں بہت سی تبدیلیاں اور اضافے پائے جاتے ہیں۔ مولشوت جو ۱۸۲۲ء میں ہو لینڈ میں پیدا ہوا اس کتاب کی اشاعت کے وقت ہائڈل برگ میں معلم تھا۔ جب اس کی آزادی درس میں مداخلت کی گئی تھی تو وہ زیورچ چلا گیا اس کے بعد وہ ٹورین اور روما میں علم و لطائف اعضا کا پروفیسر رہا اور ۱۸۵۹ء میں روما میں وفات پائی۔ اسکی خود نوشتہ سوانح عمری اس کی وفات کے بعد شائع ہوئی۔ Fur meine

freunde Lebenserinnerungen von Jacob, Molychott, Giessen, 1896.

یہ ایک متصور مزاج طبیعی محقق کی زندگی کا نہایت دلچسپ خاکہ ہے جو کسی یک طرفہ تہذیب سے مطمئن نہیں ہو سکتا تھا۔ مفصلہ ذیل اقتباس جو اس کی کتاب دوران حیات کے آخر سے لیا گیا ہے اس کے نقطہ نظر کو

صحیح طور پر سمجھنے کے لئے ضروری ہے۔ "اس کتاب میں یکطرفہ مادیت صرف انھیں لوگوں کو نظر آئے گی جو مادے کو بغیر قوت کے اور قوت کو بغیر کسی جوہر حامل کے تصور کرتے ہیں لیکن میں اس سے بخوبی آگاہ تھا کہ اس تمام تصور کو بالکل الٹ سیکھتے ہیں جب کہ تمام مادے میں قوت و روح جاری و ساری ہے تو یہ بالکل جائز ہو سکا کہ ہم اس کو ایک روحانی نظریہ قرار دیں۔" مولشوت کے نقطہ نظر کو ادیت نہیں بلکہ احدیت کہنا بجا ہوگا۔ "یہ نظریہ ہستی کے دو پہلوؤں میں ایک ناقابل تقسیم وحدت کا قائل ہے اس میں مادیت اور روحیت کی مخالفت نہیں پائی جاتی اور اس کے نزدیک وجود کی تقسیم حقیقی اور تصوری میں غلط ہے۔" فقط ایک طرفہ روحیت کے مقابلے میں مولشوت اپنے آپ کو مادی جی کہتا ہے۔

لوئی بیوشنر دس پیدائش ۱۸۲۴ء کو کہتا ہے کہ میں نفس اور مادہ اور قوت اور مادہ کے باہمی تعلق کی توجیہ کا دعویٰ نہیں کرتا۔ وہ فقط یہ کہتا ہے کہ ان دونوں کا تعلق لازمی ہے اور یہ ایک دوسرے سے الگ نہیں ہو سکتے لیکن علمی طور پر اس کا بھی کوئی ثبوت نہیں مل سکتا۔ علاوہ ازیں بیوشنر کو اس میں قطعاً کوئی شک نہیں کہ نفس اور قوت مادے ہی کی خصوصیتیں ہیں یاس نے اپنی کتاب (Kraft und Stoff) مولشوت کی کتاب (Kreislauf des Lebens) کے پراثر لکھی وہ بھی مادے کی فنا پذیری کو اساسی صداقت سمجھتا ہے اس کے نزدیک بقائے قوت کا اصول بقائے مادہ کے اصول سے بدیہی طور پر لازم آتا ہے اس لئے اس کو لا دازے (Lavoisier) کے نظریہ کیمیائی ہی سے اخذ کر سکتے تھے۔ لیکن کتاب کی پانچویں اشاعت میں اس نے قوت کی فنا پذیری پر ایک خاص باب درج کیا جس میں دوران مادہ کے ساتھ دوران قوت کو بھی لازمی قرار دیا اور کہا کہ یہ دونوں ان تمام مظاہر کا مجموعہ ہیں جن کو ہم کائنات کہتے ہیں۔ باریں ہمہ وہ اپنے اس عقائد برہنہ کی سے قائم رہتا ہے کہ تمام فطری اور روحانی قوتیں مادے کے اندر ہی پائی جاتی ہیں اور مادہ تمام وجود کی اصلی اساس ہے۔ وہ ذہن کو محض ایک پہلو اور خیال کرتا ہے اگرچہ وہ مادے سے اس کے تعلق کی نسبت جہالت کا اقرار کر چکا تھا جس طرح بھاپ کا انجن حرکت پیدا کرتا ہے، اسی طرح حیوانی جسم میں

حاصل قوت جو ہر کے لطف عضوی مرکب سے بعض معلومات پیدا ہوتے ہیں جو ایک وحدت میں متحد ہو کر نفس، روح یا فکر کہلاتے ہیں۔ بیوشنر بظاہر اس کو محسوس کئے بغیر اس سے بھی بہت آگے نکل گیا ہے مثلاً اس مصنف کے خلاف ایک مجادلانہ تحریر میں وہ کہتا ہے: ”طبعی اور نفسی قوتوں کا تخالف اسی حالت میں جائز ہو سکتا ہے اگر ہم نفس اور بدن یا اس سے عام تر، قوت اور مادہ کو شروع ہی سے دو الگ الگ چیزیں سمجھیں۔ مادیتی وحدیت میں یہ دونوں ایک ہی ہیں اور شاید ہم ان کو اس جوہر کے دو پہلو کہہ سکتے ہیں جو تمام اشیا کی اصل ہے۔ بقائے قوت کا قانون نفسیات میں لازماً مادیت کے نتائج کی طرف لے جاتا ہے اپنی بہت سی تحریروں میں ادھال ہی میں ”Das Künftige Leben und die moderne Wissenschaft“ (حیات آئندہ اور جدید سائنس) پر پانچویں خط میں، میں نے اپنے اس بیان کو اس شہادت کی بنا پر ثابت کیا ہے جو نفسی و طبیعی واقعات و مشاہدات نے مہیا کی ہے میرا یہ دعویٰ ہے کہ میں نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ نفسی فعلیت فقط اسی قوت کا اشطاع ہو سکتی ہے جو دماغ کے خاکی مادے سے خارج ہوتی ہے جب کہ خارجی مہیات اس پر وارد ہوتے ہیں“

اس اقتباس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ بیوشنر دو مختلف نظریات میں خلط مبحث کرتا ہے ایک یہ کہ نفس اور مادہ ایک واحد جوہر کی دو مظہری صورتیں ہیں اور دوسرے یہ کہ مادہ ہی اصلی اساس ہے اور نفسی اعمال مادی حرکت کے سوا کچھ نہیں۔ وہ بیک وقت ان دونوں نظریات کو صحیح تسلیم کرتا ہے۔ یہاں تک انکشافات کا نظریہ کائنات پر جو اثر ہو سکتا ہے اس کے اس ان شکک حامی کی نظر اس تناقض پر نہیں پڑی۔ چونکہ کسی معین فلسفیانہ نظریہ کی تعلیم اس کا خاص مقصد نہیں تھی اس لئے اس کی اہمیت کا پورا اندازہ کرنا بھی اس کے لئے مشکل تھا۔ اس نے اپنے جوہر میں یقین کر لیا کہ اس نے ایک ایسے عقیدے کی نسبت شہادت مہیا کر لی ہے جو قدیم سے قابل ثبوت نہیں ہے۔

ہائز شکرزولبے (Czolbe) (۱۸۷۳-۱۸۱۹) بھی بیوشنر کی طرح طیب تھا۔ لیکن اس سے زیادہ نکتہ رس نقاد تھا۔ اس نے نیچرل سائنس سے



وہ نتائج اخذ کرنے کی کوشش کی جو اس سے لازم آتے ہیں۔ اپنی پہلی تصنیف میں وہ بے تناقض مادیتی ہے۔ احساسیت کے بیان جدید (۱۸۵۵ء) مطلق شعور ذات (۱۸۵۶ء) اور ایک مقالے میں جس کا عنوان ہے ”عناصر نفسیات“ مادیت کے نقطہ نظر سے ”وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ جب تک سائنس احسانی اعصاب کی قوت مخصوص (Specific energy) کے نظریہ کو تسلیم کرے گا تب تک مادیت سے اس کی مخالفت درپہلگی کیونکہ اس طرح سے احساسات اور ان کے خارجی معروضات میں فرق باقی رہے گا۔ اس تعلیم کے خلاف کڑے دہلے یہ نظریہ پیش کرتا ہے کہ ایک ہی حرکت ہے جو خارج سے شروع ہو کر آلات حس اور اعصاب کے ذریعے سے دماغ میں منتقل ہوتی ہے۔ ان مراحل میں حرکت کے اندر کوئی کمی تغیر نہیں ہوتا مختلف حواس میں جو فرق ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حرکت مختلف آلات میں سے مختلف شدت کے ساتھ منتقل ہوتی ہے۔ وحدت شعور کی توجیہ یہ ہے کہ دماغ میں پہنچ کر یہ حرکتیں اپنے آپ پر عود کرتی ہیں دماغ ان دوری حرکتوں کی عمل گاہ ہونے کی وجہ سے آلا شعور ہے۔ بغیر مزید تحقیقات کے کڑے دہلے احساس اور شعور کو حرکت کی تصور کر لیتا ہے۔ لیکن ایک روشن خیال مفکر ہونے کی وجہ سے وہ جلد اس بات سے آگاہ ہو گیا کہ اگر احساس اور شعور بعینہ حرکت ہیں تو اس تھیہ کا معکوس بھی صحیح ہو گا کہ جہاں کہیں کسی صورت یا کسی شدت کی حرکت ہے وہاں شعور بھی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ تمام فطرت زندہ ہے۔ اس طرح سے مادیت اپنی نہایت منطقی شکل میں اپنے آپ سے باہر لے جاتی ہے۔

بعد ازاں کڑے دہلے نے ایک کتاب لکھی جس کا نام اس نے ”انسانی علم کا ماخذ اور اس کے حدود“ رکھا اور ایک نہایت دلچسپ مقالہ لکھا جس کا عنوان ہے ”مادیاتی بحیثیت تمام دیگر علوم کے نصب العین کے“ اور تجربی علوم کا تعلق فلسفے سے۔ اس نے ان دونوں میں اس بات کو تسلیم کیا کہ کائنات کی کسی ایک واحد اصول سے توجیہ کرنا ناممکن ہے خواہ وہ اصول مادہ ہو یا نفس یا خدا۔ کائنات کی توجیہ اسی حالت میں ہو سکتی ہے کہ ہم ایک سے زائد عناصر سے شروع کریں عنصر کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی دیگر عناصر میں تحلیل نہ ہو سکے۔ ذرات مادہ معنوی قوتیں

اور عناصر نفسیہ (جو کیفیت کلی روح کائنات ہیں) اسی طرح کے عناصر ہیں۔ ان تین قسم کے عناصر میں متوافق تعامل ہے جس سے فطرت کا غایتی ربط قائم ہے کائنات اگر ماحذ کے لحاظ سے نہیں تو کم از کم عمل اور میلان کے لحاظ سے ایک حد ثابت ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ وجود اس سے بہت زیادہ پیچیدہ ہے جتنا کہ مادیت نے اسے سمجھ رکھا ہے۔ اپنی بعد کی تحقیقات میں جو ابھی صوب کی سب شائع نہیں ہوئی کروہے، سپائٹوزا کے تصورات کے بہت قریب پہنچ جاتا ہے جن پر اس نے تجزیاتی استدلال کرنے کی کوشش کی۔

کروہے کی تمام تصنیفوں میں ہی لقاضا پایا جاتا ہے کہ تمام اساسی تصورات واضح اور قابل فہم ہونے چاہئیں۔ اس کی بڑی خواہش یہ تھی کہ تمام تیری اور فوق الاحساس باتوں کو محال دیا جائے اسی لئے وہ ہر تصور کو ریاضیانہ وضاحت کے ساتھ سوچنے کی کوشش کرتا تھا اس کار یا ضمی کو علم کا نصب العین قرار دینا اس قدر قطعی ثبوت کی وجہ سے نہیں جہتد کہ وضاحت کی وجہ سے تھا۔ جو انی میں اس نے ہو ملڈر لین کی شاعری کا بڑے ذوق و شوق سے مطالعہ کیا تھا اور یہ عہد کیا تھا کہ تمام مسرت اور ثنویت کے خلاف یونانی وضاحت اور لطف زندگی کی حمایت کرے گا۔ اس کے نزدیک عالم فکر کی وضاحت کا عالم فطری کے لطف سے بہت قریبی تعلق تھا۔ جس طرح وضاحت کے حصول میں بڑی محنت درکار ہے اسی طرح مسرت کے لئے تسلیم و ایثار کی ضرورت ہے۔ عملی اور نظری دونوں شعبوں میں کروہے اس نقطہ نظر کا سخت دشمن تھا جس کو وہ احقانہ اور ائیت کہتا ہے۔ وہ اس کو تسلیم کرتا ہے کہ میری مادیت کے زمانے میں بھی میرے فلسفے کا اصل محرک یہ اقتضائے طبیعت تھا کہ حقیقی اور موجود زندگی کو سمجھا جائے اور اس پر قائم رہا جائے۔ مادیت اس کے لئے فقط ایک اصول موضوعہ تھی جس کو اس نے بعد میں ترک کر دیا۔

ارنست ہیکل (Hackel) (سن پیدائش ۱۸۵۸ء) ۱۸۷۵ء سے تریانی حیاتیات کے پروفیسر ہیں۔ اس کا شمار اکثر مادیوں میں ہوتا ہے لیکن وہ خود اپنے نقطہ نظر کو وحدت کہتے ہیں جو روحانیت اور مادیت کے مخالف سے ماورے ہے اور وحدت فطرت کا ہمہ گیر تصور اس کی اساس ہے۔ وحدت نفس اور

مادے کے عام معنوں میں نہ اس کی قائل ہے نہ اس کی بالکل ایک ایسی چیز کی جو بیک وقت ان دونوں کو شامل ہے۔ اس کے عام فلسفیانہ خیالات اس کی کتاب *Generelle Morphologie* سے بہ آسانی معلوم ہو سکتے ہیں۔ کز دلچسپ کی طرح وہ بھی نفسیت کو کائنات کا ایک اصلی عنصر سمجھتا ہے۔ اگرچہ اردو اچ ذرا اس سے لیکر اعلیٰ ترین اجسام کی روحوں تک اس کے مختلف مدارج پائے جاتے ہیں۔ ہیکل کے اس نظریہ حیات پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس میں اکثر اوقات عضوی حرکات کی توجیہ روح کی مداخلت سے کی جاتی ہے بجائے اس کے کہ خالص علمی توجیہ تلاش کی جائے۔ دوسری طرف اس کی تحریروں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ نفسی مظاہر کو اعضائی ریشوں کے زلالی سالمات کے نہایت پیچیدہ اور ناقلم کار بنی عناصر کے اثرات سمجھتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ وہ مادیت اور روحانیت دونوں کے مادرے چلا گیا ہے لیکن کسی وقت وہ روحانیت کی بولی بولتا ہے اور کسی وقت مادیت کی۔ وہ ان مفکرین میں سے نہیں جو بقائے مادہ و قوت کے قوانین پر مسلسل غور کر کے اپنے اصول اولیہ پر پہنچے ہوں۔ ڈارون کی تعلیم نے اس کو ایک خاص سمت فکر میں ڈالا اور وہ ایک ایسے بلند ترین اصول کو تلاش کرنے لگا جو اس وحدت فطرت کے ساتھ متحد ہو سکے جو اس نئی تعلیم میں پائی جاتی ہے۔ ہیکل کے نزدیک وحدت سے خدا کا بلند ترین تصور حاصل ہوتا ہے ہمہ گیر قانون تعلیل میں ایک ایسے خدا کا انکشاف ہوتا ہے جو تمام فطرت میں جاری و ساری ہے اور ہر منظر میں عامل ہے۔ خدا کی نسبت عام اعتقاد حقیقت میں دو خداؤں پر ایمان لانے کے برابر ہے وہ توحید نہیں بلکہ ثنویت ہے کیونکہ اس کے مطابق خدا اور فطری علتیں الگ الگ ہیں۔

ہیکل ان جرمن سائنس دانوں میں سے پہلے پہل ڈارون کی تعلیم کو تسلیم کیا وہ اس کا سرگرم حامی تھا اور اس کو ایسا یقینی اور اتنا وسیع سمجھتا تھا کہ خود ڈارون جو ایک نقاد اور محاط مفکر تھا اس سے ہمیشہ متفق نہیں ہوتا تھا۔ وہ ہمیشہ موجودہ انواع کا شجرہ نسل بناتا رہتا تھا اور اس کو اس اعتقاد میں کوئی مشکل معلوم نہیں ہوتی تھی کہ حیاتی مادے کا ارتقا مسلسل ہے اس کو کسی

نظریہ کے حدود دکھائی نہیں دیتے اور نہ ہی تصدیق کی ضرورت کا اس کو پورا احساس ہے ورنہ وہ ڈارون کے نظریہ کو نیوٹن کے نظریہ کا ہمایہ قرار نہ دیتا۔ علاوہ ازیں وہ ڈارون کو یہ الزام دیتا تھا کہ وہ اپنے خلاف ہر قسم کے اعتراضات کو بہت وزنی سمجھنے لگتا ہے ڈارون خود اس جو شیلے مرید کی سرگرمی سے گھبراتا تھا ایک مرتبہ ڈارون نے اس کو لکھا "تمہاری جرأت سے میں کسی وقت کانپ اٹھتا ہوں۔"

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں بقائے مادہ و قوت اور انتخاب طبعی کے ذریعے سے ارتقائے انواع ایسے علمی نظریات تھے جو انیسویں صدی کے آخر میں سب سے زیادہ محک و محکوم ہو سکتے تھے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ سائنس دانوں نے ان پر کس قسم کے فلسفے کی تعمیر کی اب ہمیں یہ دیکھنا چاہئے کہ فلاسفہ نے ان کو کیا سمجھا۔

# باب سوم

## موجودتی اسال پر تصویری تعمیر (RUDOLPH HERMANN LOTZE) رڈولف ہرن لوتزے

ایسویں صدی کے نصف آخر میں لوتزے تصویری فلسفے کا اہم عزم نمائندہ ہے۔ اس کی شخصیت اور ذہنی ارتقا کا حال ہنایت دلچسپ ہے اس کے اندر تصویریت کے وہ تمام مقاصد پائے جاتے ہیں جو رومینٹک فلسفے کی بنیاد تھے اور اس کے ساتھ ساتھ وہ فطرت کے اس خاص ویکاکھی تصور کا بھی قائل ہے جو ایسویں صدی کے وسط میں سائنس نے اختیار کر لیا تھا۔ لوتزے کا ارتقاء تصورات کے فن میں یدِ طولیٰ عامل ہے جب وہ کسی تصور کی تحلیل کرتا ہے تو اس کا کوئی پہلو اور کوئی انداز اس کی نظر سے اوجھل نہیں ہوتا وہ بار بار ایک مسئلے کی طرف واپس آتا ہے اور مختلف زوایاں کے نگاہ سے اس کا مطالعہ کرتا ہے۔ سا بجام کار اس کا نصب العین بھی وہی ہے جو رومینٹک فلاسفہ کا تھا۔ یعنی تمام ارتقا اور کمالات کے تمام ربط باہمی کو ایک ایسے سرمدی تصور سے اخذ کرنا جو تمام مظاہر اور ان کی قدر و قیمت کا ماتخذ ہو لیکن وہ اس سے بخوبی آگاہ تھا کہ اس قسم کا کام فکر انسانی کی طاقت سے باہر ہے۔ اس امر میں رومینٹک فلاسفہ نے یہ غلطی کی تھی کہ مذہبی اور شاعرانہ اغراض کو فلسفہ میں داخل کر کے غلط سمجھ پیدا کر دیا تھا۔ لوتزے بہت احتیاط کرتا ہے کہ اپنے فکر کو مذہبی اور شاعرانہ میلانات سے متفرق رکھے۔

وہ خود ایک لطیف شاعرانہ احساس کا مالک تھا اس لئے وہ خوب جانتا تھا کہ اس کو خالص فلسفے کے ساتھ مخلوط کرنے سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا احساس شعریہ کے ساتھ ساتھ اس میں یہ بات بھی تھی کہ ایسے انفرادی انداز اور روابط پر بھی اس کی نظر رہتی تھی جن کو عقلی فلسفہ خالی مجردات سے ٹال دیتا تھا۔ ان کی اہمیت کا پورا احساس رکھنے کی وجہ سے اس کے فکر میں یہ خصوصیت پیدا ہو گئی کہ اس میں موجود وہی میلانات عقلی مقاصد کے دوش بدوش پائے جاتے ہیں۔

لوٹنر سے یہ ضرورت محسوس کرتا تھا کہ مظاہر کی حقیقی موجودہ فطرت اور ان کے باقاعده اور معین ربط کا تصور قائم کرے فلسفیانہ فکر کا اصلی کام یہ تحقیق کرنا ہے کہ حقیقی ربط مظاہر کی انتہائی بنیاد کیا ہے لوٹنر نے طبیعت میں شاعرانہ عالمیت شک اور فلسفیانہ عناصر بہت قریبی طور پر متحد تھے اور یہ کبھی شاذ ہی واقع ہوتا ہے کہ کوئی مفکر لوٹنر کی طرح اپنے زمانے کی روحانی ضرورتوں کو پورا کرنے اور اس کام کے لئے اس قدر اہمیت رکھتا ہو کہ تصور حقیقی فلسفے کو موجودہ حسی اساس پر دوبارہ قائم کرے ایک طرف تو اس کو یہ یقین تھا کہ رومینٹک فلسفے نے فطرت کے میکافھی ربط اور مظاہر کے حقیقی شرائط کو نظر انداز کر دیا ہے جن کے بغیر اعلیٰ ترین تصورات بھی خالی نصب العین ہو کر رہ جاتے ہیں، دوسری طرف ادبیت نے یہ غلطی کی ہے کہ اس نے محض ایک ظاہری صورت اور سانچے کو اصل حقیقت سمجھ لیا ہے اگرچہ اس میں شک نہیں کہ یہ ایک ضروری سانچہ ہے اور ہستی کا تمام منظوف اور اس کی قیمت اسی سانچے کے اندر پائی جاتی ہے۔ اس کے فلسفے میں مرکزی نکتہ یہ ہے کہ اس بات کو ثابت کرنے کے لئے تصور میکائینیت کی تحلیل کی جائے کہ یہ تصور لازماً وجود کے ایک تصور ہی اصول کیلون رہنمائی کرتا ہے یا کم از کم میکائینیت ایسے مفروضے کو ماننے میں کہ ایک ایسا اصول تمام خیر و قیمت کا سرمدی سرچشمہ ہے اگر ہم لوٹنر کے ارتقائے افکار کا مطالعہ کریں تو ہمیں اس کے مختلف محرکات و مقاصد کے سمجھنے میں کوئی وقت نہیں ہوگی۔ وہ ۲۱ مئی ۱۸۱۷ء کو بوتزن (Bautzen) میں پیدا ہوا یہ سرزمین لینگ اور فٹشلی بھی اہم ہیں۔ ڈاکٹر ہرمین والٹس (Weisse) جو جالیات اور فلسفہ مذہب کا معترف ہے فلسفے میں اس کا استاد تھا۔ لوٹنر سے بعد میں کہا کرتا تھا کہ فقط انفرادی افکار ہی کیلئے

میں والٹسے کارہین منت نہیں بلکہ اس نے مجھے ایسے دائرۃ افکار میں داخل کر دیا جس کو ترک کرنے کی میں نے کبھی ضرورت محسوس نہیں کی۔ والٹسے فلسفیانہ توحید کا اہم ترین نمائندہ تھا والٹسے لوٹزرے اور شینگ کے فلسفہ مذہب کے درمیان ایک تاریخی کڑی ہے اور یہ سلسلہ شینگ کے واسطے سے یعقوب بوہمے کے ساتھ جامل ہے۔ لوٹزرے نے اس کو بہت زور کے ساتھ بیان کیا ہے کہ شینگ فلسفے کے خیالات کو سمجھتے ہوئے میں نے کبھی یہ محسوس نہیں کیا کہ یہ ایک مکمل نظام فکر کے اجزائیں بلکہ ہمیشہ ان کو عقلی تربیت کی ایک مخصوص صورت تصور کیا۔ لیکن اس خیال کو اس نے بہت آغاز ہی میں قبول کر لیا تھا اور بعد ازاں اس کو کبھی ترک نہیں کیا کہ تمام اشتباہ کا اصلی ماخذ روحانی ہے۔ طب اور طبیعیات کی تعلیم اس نے ویرفلمن اور فٹنر سے حاصل کی۔ اس طرح سے سائنٹفک افکار اور اسالیب تحقیق سے اس نے براہ راست آگاہی حاصل کی۔ اس نے ایک ہی سال میں فلسفے کی ڈاکٹری اور طب کی ڈاکٹری کی سند حاصل کی اور فلسفے کا پروفیسر بن جانے کے بعد بھی وہ ان دونوں مضمونوں میں درس دیتا رہا۔ کچھ سال تک لائپزگ میں کام کرنے کے بعد وہ گوٹنگن میں ہارٹ کا جانشین ہو گیا اور اپنی خاص کن ہیں اس سے یہیں پرنسپل کیس۔ وفات سے ایک سال پیشتر اس کو برلن بلا گیا لیکن یہاں پر وہ اس مرض کا شکار ہو گیا جس میں وہ ایک عرصے سے مبتلا تھا اس کی زندگی ایک خاموش اور بے ہنگم مدد زندگی تھی جو مطالعہ فکر اور درس و تدریس کے لئے وقف تھی۔ ہرفن سے مناسبت رکھنے کے باوجود اس میں تہمت یا ممانعت جو ایک غیر معمولی بات ہے اسی وجہ سے وہ فکر کے نہایت مختلف شعبوں سے آشنا ہو گیا جس کا پتہ نہ صرف اس کی طبی اور فلسفیانہ تقاضات سے چلتا ہے بلکہ ان چھوٹے چھوٹے رسالوں اور تبصروں سے بھی جو اس کی وفات کے بعد چار جلدوں میں شائع ہوئے (Kleine Schriften) جب وہ زیادہ جفا طلب سائنٹفک کام سے آرام کرنا چاہتا تھا تو فن لطیف اور ادب میں مشغول ہو جاتا تھا ایسے ہی اوقات میں اس نے (Antigone) کا لاطینی نظم میں ترجمہ کر ڈالا۔

جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں اپنی طبی تقاضات میں لوٹزرے نے یہ نصیحت رکھی کہ مضمونات کو ہر حالت میں فطرت کی ایک میکائی سائنس قرار دیا بعضوی مظاهر کی نزالی صفات کی توجیہ وہ کسی سببی قوت حیات سے نہیں کرتا بلکہ جائیدادوں کے

اندہر فطرت کی عام قوتوں کے مابین اور باقاعدہ انداز کار کا ثبوت دینا ہے یہاں پر بھی دیگر تمام فطرت کی طرح موجودہ عناصر کے باہمی تعامل سے توجیہ ہونی چاہئے۔ عضویات کا عالم غیر عضوی عالم سے اس طرح ممتاز نہیں ہے کہ وہ فطرت کے میکائی ربط سے ماورے ہے اس کو فقط یہ امتیاز حاصل ہے کہ اس کے اندر مربوط سلسلہ معلومات ایک مخصوص انداز سے ظہور میں آتا ہے۔ طبیعی فلسفے نے تصور عضویہ کو تصور کائنات کا نمونہ قرار دیا اس خیال کی تصحیح لازماً ایک عام فلسفیانہ اہمیت رکھے گی۔ اس سمت میں لوٹنے کے مساعی کے محرک فقط طبی نہیں بلکہ فلسفیانہ اغراض بھی تھے۔ این تصانیف سے بعض مادیین نے یہ دھوکا کھایا کہ لوٹنے کو بھی اپنا بھائی سمجھ لیا مالا کدہ صاف طور پر کہ چکا تھا کہ میکائینیت اس کے تصور فطرت کا محض ایک جزو ہے کل نہیں۔ ایک مسئلے کے مختلف پہلوؤں کو الگ الگ کر دینا لوٹنے کی امتیازی خصوصیت ہے۔

اسی عام فلسفیانہ خیالات کو وہ 'Metaphysik' (ابعدالطبیعیات) میں بیان کر چکا تھا لیکن جب اس نے درس دینا شروع کیا تو اس کو خیال ہوا کہ بہت سی کہنے کی باتیں ابھی اس نے نہیں کہیں اور اپنے سامعین کو آئندہ تصانیف کا حوالہ دیتا تھا غصہ کر جب کہ انتہائی تصورات کا ذکر ہو۔ اپنی کتاب 'طبیعیات یا عضویات روح' میں وہ روحانی اور مادی پہلوؤں کے باہمی تعلق پر شرح و بسط سے بحث کرتا ہے اور ایسی نفسیاتی تحقیقات میں داخل ہوتا ہے جو ایک مستقل مفاد رکھتی ہے۔

۱۸۵۶ء سے لیکر ۱۸۶۲ء تک اس نے 'Mikrokosmos' (عالم صغیر) میں جلدوں میں شائع کی اور اس طرح سے اپنی اس تجویز کو پورا کیا جو مصرعہ دراز سے اس کے ذہن میں تھی۔ یہ کتاب اس نے ہسپولٹ کی 'Cosmos' اور ہرڈر کے 'Ideen' کے سلسلے میں لکھی۔ اس کے اندر اس نے نفسیات کو عضویات اور تاریخ جہدیب کے ساتھ وابستہ کر کے پیش کیا ہے اور آخر میں کوئیات اور فلسفہ مذہب کی نسبت اپنے خیالات بیان کئے ہیں اس کتاب میں لوٹنے کے تمام محرکات کا اظہار پایا جاتا ہے اور اسکے فکر و تاثر کی تمام مختلف راہیں اسکے اندر ملتی ہیں اس کا مقصد یہ تھا کہ یہ کتاب اسکے خیالات کا ایک عام فہم پائی ہو چنانچہ بڑی کثرت سے لوگوں نے اس کو پڑھا اپنی شاندار تصنیف 'المانیہ میں تاریخ جمالیات (Geschichte der Aesthetik in Deutschland 1868)



شائع کرنے کے بعد لوٹنے سے لئے اپنے فلسفہ کو منظم انداز میں پیش کرنا شروع کیا لیکن وہ اس کے فقط دو حصوں کو مکمل کر سکا۔ تیسری جسملہ جسے جمالیات اخلاقیات اور فلسفہ مذہب پر مشتمل ہونا تھا لکھی نہ جاسکی۔ اس طرح سے اس کا فلسفہ نامکمل رہ گیا اس کو یہ توفیق عطا نہ ہوئی کہ وہ اپنے کام کو انجام تک پہنچا سکے اور اپنے افکار کے مختلف رشتوں کو ایک وحدت میں پر دے سکے۔ فلسفے کے مختلف شعبوں میں لوٹنے کی تعلیم کا خلاصہ اس کے درسوں کی یادداشتوں میں ملتا ہے جو اس کی وفات کے بعد شائع ہوئیں (Grundzüge) ان میں سے خاص طور پر

“Grundzüge der Logik und Enzy Klopädie der

philosophie”

تساں ذکر ہے جس کے دوسرے حصے میں اس کے تمام نظام فلسفہ کا ایک مختصر لیکن واضح خلاصہ ملتا ہے اب ہم اس کے فلسفے میں سے تین نہایت اہم خصوصیات کا ذکر کرتے ہیں۔

### (۸) فطرت کا میکا کھی تصور

لوٹنے کا فلسفہ دو مختلف مقامات سے شروع ہوتا ہے ایک تو روحانی زندگی کی قیمت کا نہایت زہدہ احساس ہے کہ انسان کی زندگی میں جو کچھ اعلیٰ ترین ہے وہ لازماً روحانی ترقی اور اس کے نصب العینوں کے ساتھ وابستہ ہے اور دوسرے یہ راسخ عقیدہ کہ اعلیٰ ترین نصب العینوں کے تحقق کے لئے میکا کھی حل و قرہین کا ایک نظام ضروری ہے۔ اس نے کسی جگہ کہا ہے کہ میں ان نظموں کو مان سکتا ہوں جو واقعی عمل پر اہم لیکن محض دلفریب نظموں کا میں قائل نہیں لوٹنے کے اہل روحانی اور میکا کھی طریقے ایک دوسرے سے کبھی الگ نہیں ہوتے جب وہ ایک سے شروع کرتا ہے تو ہمیشہ دوسرے کے امکان کو بھی ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے فلسفے کا نہایت اختصا صی اور سائنٹیفک پہلو یہ ہے کہ وہ میکا نیت کے تصور کی تحلیل سے یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ اس تصور کی اساس ایک ایسا اصول ہے کہ جس کی نسبت و مناسبت پیدا ہو جائیکے

بعد یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ میکائیت اعلیٰ ترین صورت کی حامل اور ان کا ماخذ ہے۔  
 نوٹ: اس مسئلے کی تہ تک پہنچنا چاہتا ہے موجودیت کے نتائج کو اخذ کر کے  
 وہ تصوریت کی اساس کو دریافت کرنے کی توقع رکھتا ہے۔ اس کے نزدیک فقط  
 ایسی حقیقتات سے جو موجودیت کے امداد سے کی جائے ہم اس نصب العین تک  
 پہنچ سکتے ہیں جو تصوریت کے پیش نظر ہے اور وہ یہ ہے کہ کائنات کو ایک ایسے  
 تصور کا مظہر جانا جائے جو خود قیمت رکھتا ہے۔ رد میڈلک فلسفے نے یہ کوشش  
 کی کہ اعلیٰ ترین تصور سے حقیقت موجودہ کی صورتوں کو اخذ کیا جائے کام نامکن الحصول  
 ثابت ہوا اس کے برعکس ہم کو یہ کوشش کرنی چاہیے کہ موجودات سے  
 شروع کریں اور اسلئے لال سے ان کے اساسات تک پہنچیں۔ استخراج ممکن نہیں  
 لیکن تخیل ممکن ہے۔ فکر ہمیشہ اپنی صورتوں کا اطلاق کسی نہ کسی مادے پر کرتا ہے۔  
 علوم مخصوصہ کی طرح عام تہذیب بھی بہت سے ایسے تصورات پر عمل کرتی ہے جنکی  
 اہمیت و صحت اور جن کے ماخذ کی نسبت وہ کبھی تحقیق نہیں کرتی علت اور معلول  
 مادہ اور قوت ذریعہ اور غایت جبر اور اختیار مادہ اور روح اسی قسم کے تصورات  
 اس فلسفہ کا خاص کام یہ ہے کہ جن تصورات کو عملی زندگی اور مخصوص علوم میں بے نقید تسلیم کر لیا جاتا  
 ہے ان کی نسبت خاص طور پر تحقیق کرے، ان کی صحت کے حدود کا تعین کرے اور اس طرح  
 حاکم تصورات کے اندر وحدت اور ربط پیدا کرے۔

ان تصورات میں سے اہم ترین وہ تصور ہے جس کو حقیقت کی ہر تحقیق میں  
 اور ہر اختیار اور توجیہ میں ہم مسلم قرار دیتے ہیں یعنی ایک ہمہ گیر ربط تفسیل کا  
 تصور۔ یہ تصور تجربے کا نتیجہ نہیں بلکہ ہر تجربے میں یہ پہلے سے ہی مسلم ہوتا ہے  
 لیکن چونکہ فطرت کا تمام علم جو ہم کو اب تک حاصل ہوا ہے وہ اس تصور کی  
 حقیقت پر مبنی ہے اس لئے ہم اس تصور کو ایک امر حقیقی کا اظہار کہہ سکتے ہیں۔  
 فلسفہ کا کام یہ ہے کہ وہ اس حقیقت کے تمام نتائج کو اخذ کرے کہ ہمارے  
 تجربے کا ہر عنصر ایک قانونی ربط سے دیگر تمام عناصر کے ساتھ مربوط ہے بالفاظ دیگر تمام  
 عناصر وجود میں ایک میکائیکی ربط پایا جاتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ فلسفہ اس حقیقت کو کسی  
 اور صداقت سے اخذ نہیں کر سکتا لیکن وہ شاید اس کے نقصان کا انکشاف کر سکتا ہے۔

باہم متعال کثیر حقیقی عناصر کا وجود، ایک ایسی اساس ہے جس پر فطرت کے میکائی تصور کی تعمیر قائم ہے۔ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ لوٹنے کو اس اساس کی ضرورت اس قدر راجح یقین تھا کہ اس نے عضویات کے اندر بھی اس کی صحت کو تسلیم کرانے کی حتی المقدور کوشش کی جہاں اس سے پہلے اس علم میں ایک واحد اور ناظم قوت حیات کا تصور ہی غالب تھا۔

لیکن میکائی ربط کا ہمارے تصور کائنات میں ایک لازمی عنصر ہونا یہ معنی نہیں رکھتا کہ کائنات میں فقط ہی ایک واحد اور غالب عنصر ہے۔ اس کے برعکس لوٹنے سے یہ کہنا ہے کہ میکائیت کائنات میں لامحدود طور پر سمجھ ہو چکے ہوں جو ایک مطلقاً ماتحت اور ثانوی حیثیت رکھتی ہے اس تصور کا بغور امتحان کرنے سے ہمیں یقین ہو جائیگا کہ یہ بیان صحیح ہے۔ فطرت کا میکائی تصور ہم کو اس سے آگے نہیں لے جا سکتا کہ کائنات میں کثیر عناصر ذات ایک دوسرے پر عمل کر رہے ہیں۔ اس سے فقط ایک کثرت کا اعلان ہوتا ہے لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان عناصر کا ان کے باہمی ربط کے ساتھ کیا تعلق ہے۔ کیا یہ عناصر اس ربط کے بغیر بھی قائم رہ سکتے ہیں اور یہ ربط ان کے لئے غیر ضروری ہے یا یہ سمجھیں کہ ان کا وجود ہی اس ربط سے متعین ہوتا ہے جو ان کو کائنات سے حاصل ہے۔ یا ہی متعال اور ربط محض ملا ہیں تو واقع نہیں ہو سکتا ان کے باہمی ربط کے لئے ایک باطنی وحدت کا ہونا لازمی ہے کیونکہ اگر الف اور ب ایک دوسرے سے مطلقاً آزاد ہوں تو ان کا باہمی تعلق بالکل ناقابل فہم ہو جاتا ہے۔ الف سے ب کی طرف کوئی بنا ہٹا یا معلول منتقل نہیں ہو سکتا الف میں کسی واقعہ کی اہمیت ب کے واقعہ کے لئے اسی حالت میں ہو سکتی ہے اگر الف اور ب حقیقت میں مطلقاً الگ الگ وجود نہ ہوں بلکہ انکی حالتیں ایک ہی واحد وجود کی مختلف حالتیں ہوں مطلقاً آزاد ہستیوں کے درمیان میکائی عمل اور رد عمل ناقابل فہم ہے۔ یہ تعلق اسی حالت میں سمجھ میں آ سکتا ہے جبکہ ہم فرض کریں کہ ایک ہی لامحدود حادثی عمل مستحی ہے اور مختلف عناصر کے اعمال کی مختلف کیفیتیں ہیں۔ قوت یا اثر کا ایک آزاد عنصر سے دوسرے آزاد عنصر کی طرف انتقال نہیں ہو سکتا۔ داخلی علت کو ہم سمجھ سکتے ہیں عبوری علت ہمارے فہم میں نہیں آ سکتی۔ ایک ہی ہستی کی مختلف حالتوں

میں وہ اور اثر کا تعلق ہو سکتا ہے لیکن وہ مطلقاً الگ الگ سہتیوں کی حالتوں میں یہ تعلق نہیں ہو سکتا۔ اس دلیل کو لوٹزے نے اور (Logik) (Ency Klopadié) میں خاص طور پر عمدگی سے بیان کیا ہے۔

فلزات کے میکالھی تصور کے اساسی اجزائیں ربط و تعلیل اور باہمی تعامل کی تحلیل سے لوٹزے اس نتیجے پر پہنچا کہ کائنات میں ایک ہی مادی کل اصل جو ہر شے اس کے فکر سے یہاں وہی راہ اختیار کی جو اس تصور نے تصور جو ہر شے تک پہنچنے کے لئے اختیار کی تھی اور جس پر کانٹ بھی اپنی ابتدائی تصانیف میں اکثر قدم فرمائی کر چکا تھا۔

وہ تصور جسے رو میٹنگ فلسفے نے اپنی بنیاد قرار دیا تھا اور جس سے وہ باقی تمام چیزوں کو اخذ کرنے کی کوشش کرتا تھا اس کو لوٹزے نے انتہائی اصول مسلم سمجھتا ہے اور فکر انسانی کا اساسی امر قرار دیتا ہے۔ اس کلی اصول کو جو باہمی تعامل کی ہر سادہ ترین مثال میں بھی مقدم فرض کیا جاتا ہے اور زیادہ تفصیل اور وضاحت سے متعین کرنا ناممکن ہے یہ ایک انتہائی تصور ہے جس کو نہ ہم چھوڑ سکتے ہیں اور نہ اس سے آگے بڑھ سکتے ہیں لیکن اس کے باوجود اسی تصور کی بدولت لوٹزے اپنے استاد واسٹے سے حاصل کردہ تصوریت کے ان تمام پہلوؤں پر قائم رہ سکا جن کو وہ ضروری سمجھتا تھا۔ اس کی وجہ سے عالم فکر کی دو مخالف سمتیں اس کے اندر متحد ہو گئیں۔ ادیت کے جزائے لاجبر لا متبطل کے مونا دات یا جبر بارط کے حقیقی عناصر (Reals) لوٹزے کے نزدیک فکر کی آخری منزل نہیں بن سکتے تھے و حدیت نے کثرتیت کو میدان سے نکال دیا ذرات کی نسبت لوٹزے کہتا ہے کہ سائنس ان اجزاء تک پہنچ کر مطمئن ہو جاتا ہے جو ہمارے تجربے میں مزید تقسیم کے متحمل نہیں ہو سکتے لیکن فکر کو متعدد عناصر کی کثرت سے الطبعاً حاصل نہیں ہو سکتا خواہ وہ بے انتہا چھوٹے ہی کیوں نہ ہوں۔ یہیں یا ذرات کی وحدت کو ترک کر دینا پڑے گا یا ان کے امتداد کو۔ ایک ممتد ذرے پر اثر کرنے کیلئے وقت درکار ہے کیونکہ ہر اثر اس کے ایک حصے سے دوسرے حصے کی طرف منتقل ہو گا اس لئے

ہر ذرے کی نسبت اس کے ہر حصے کی وحدت زیادہ اساسی ہوگی۔ اگر ذرات کا تصور انتہائی تصور ہے تو ہمیں اس میں سے امتداد کو محال دینا چاہئے اور ذرات کو قوت کے مرکز تصور کرنا چاہئے جن میں سے ہر ایک اصلی اور کٹی جو ہر حصے کے محل کا ایک نقطہ ہے۔ فطرت کے میکالہ تصور کو دوبارہ پیش کرنا اور اس سے خاص نتائج اخذ کرنا لوٹنے کے فلسفے کا نہایت اہم حصہ ہے اگرچہ جو لوگ اس کے مزاج ہیں انہوں نے عام طور پر اس پہلو کو پیش نہیں کیا اس کے مزاج اور اس کے مخالف دونوں اکثر اسکے روحانی اور دینیاتی میلانات پر زور دیتے ہیں حالانکہ اس کا خاص کام جس سے اس نے فلسفے کی خاص خدمت کی ہے فطرت کے سائنٹیفک تصور کی تکمیل ہے۔ اس واقعہ سے کہ اسپاٹوز اور کانٹ اس سے پہلے یہ کام کر چکے تھے اس کی خوبی میں فرق نہیں آتا مگر اس لئے بھی کہ وہ اپنے پیشروں کے اس کام سے ناواقف معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس کے اسے لال کا یہ ایک نقص ہے کہ وہ اس دینیاتی تصور کا عملیاتی امتحان نہیں کرتا اس نے اس کو اسی حالت میں چھوڑ دیا جس حالت میں کہ رو میں غم اور محرم ادعا یت نے اسے چھوڑا تھا حقیقت یہ ہے کہ لوٹنے کو عملیات کی اہمیت کا پورا اندازہ نہیں تھا۔

### ما بعد الطبیعی تصوریت

ابھی تک ہم نے لوٹنے کے انداز فکر کا جو مطالعہ کیا ہے اس میں کچھ عدم یقین پایا جاتا ہے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا کوئی راستہ ایسا باقی نہیں جس پر چکر ہم عناصر اور اصلی جو ہر کے زیادہ اتفاقی تصور تک پہنچ سکیں لوٹنے نے جو جواب دیا ہے اس پر غور کرتے ہوئے اس امر کو مد نظر رکھنا نہایت ضروری ہے کہ وہ اس سے بخوبی آگاہ ہے کہ اس کا جو بھی جواب ہوگا وہ لازماً تیشیل پر مبنی ہوگا اور اس کا یقین ایسے محرکات سے ہوگا جو خالص فطری نہیں ہوں گے۔ قانون تیشیل کا استعمال اور اپنی روحانی فطرت سے کائنات کی توجیہ یہ دونوں باتیں ہم دیکھ چکے ہیں کہ تمام صورتیں میں پائی جاتی ہیں۔ خصوصاً لائٹنر، ہرڈ، شیلنگ اور ہیکل میں (لوٹنے ان دونوں کو واضح طور پر تسلیم کرتا تھا۔

لوٹنے سے ذرات کا قائل ہے لیکن وہ ذرات کو مادی تسلیم نہیں کرتا کیونکہ دیگر تمام حسی صفات کی طرح امتداد بھی ان کے باہمی تقابل کا نتیجہ ہے، خود ان کی ذات میں یہ صفت نہیں ہو سکتی۔ حیات اور دیگر تمام تجربی صفات کی طرح امتداد بھی ایک حسی امر ہے جو تقاطع قوت کے تعاون سے پیدا ہوتا ہے اور یہ تقاطع قوت ایک لامتناہی اثری ہستی کے باطنی عمل کے محل ہیں۔ لوٹنے کے نزدیک اس یقین کو کوئی امر مانع نہیں ہو سکتا کہ کائنات کے دوران اور تقاطع میں شروعات مطلقہ واقع ہوئے ہوں اس قسم کا مفروضہ کلیت قانون کے خلاف نہیں ہو سکتا کیونکہ قانون فقط مختلف حالتوں کے وقوع کی ترتیب کو ظاہر کرتا ہے نہ کہ حالات کے پیدا کرنے میں کسی خارجی جبر کو۔ ہر نیا عنصر جب پیدا ہوتا ہے تو وہ خود اپنا قانون دریافت کر لیتا ہے اور یہ قانون اس ماہیت اشیا کے مرادف سے جس کو تمام تغیرات کے لہر و ثبات حاصل ہے۔ عناصر کا بالکل یکساں ہونا بھی لازمی نہیں۔ ان کے درمیان کچھ موافقت یا نسبت پذیر ہی تو ضرور ہونی چاہئے ورنہ وہ ایک نظام عالم میں داخل نہیں ہو سکتے لیکن کامل یکسانیت لازمی نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ نہایت مختلف صفات کے عناصر جن کے اندر ہم کو کچھ مشترک معلوم نہیں ہوتا، ایک ہی قانون فطرت میں منسلک ہوں۔ کسی منطقی ضرورت سے نہیں بلکہ ایک تاثری تقاضے سے کائنات ہمارے لئے قابل فہم ہوتی ہے۔ ہستی مطلق کے عمل میں کسی منطقی یا سوری موافقت کی وجہ سے نہیں بلکہ شروعات حیات کی وجہ سے مختلف عناصر کی ماہیت متعین ہوتی ہے۔ یہاں پر صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ لوٹنے خالص نظری محرکات سے گزر کر تاثر کی طرف آگیا ہے لیکن وہ ان دونوں میں سے کسی طریقے سے بھی یہ ثابت نہ کر سکا کہ اشیا میں جو کیفی اختلافات ہیں ان کے ساتھ ساتھ وہ باہمی مناسبت کیسے پائی جاتی ہے جو تقابل کے لئے مقدم ہے۔

اگر ہم عناصر کی باطنی فطرت کا تصور قائم کرنا چاہیں تو ہمیں یہ تصور اپنی روحانی فطرت کی مماثلت سے قائم کرنا پڑے گا۔ فطرت کی میکا نیٹ سے نہیں فقط عناصر کا باہمی تعلق معلوم ہوتا ہے لیکن ان کی باطنی فطرت کی نسبت کچھ پتہ نہیں چلتا میکا نیٹ کا تعلق خارجی کیفیات سے ہوتا ہے اور وہ اشیا کے باہر باہر

رہتی ہے۔ فطرت کے رائج العام تصور کی طرح میکائیت کی بھی یہی رائے معلوم ہوتی ہے کہ اشیاء ہمارے سمجھنے یا نہ سمجھنے سے مستغنی ہیں اس خیال کے مخالف لوٹنے کی یہ رائے ہے کہ خارجی اشیاء کی طرح نفسیت بھی حقیقت کا ایک جزو ہے۔ "صرف وہی کچھ حقیقی نہیں ہے جو اشیاء کے مابین واقع ہوتا ہے بلکہ وہ کچھ بھی جو ان کے اندر واقع ہوتا ہے اپنی بعد کی تعریف میں وہ ایک عدم اور آگے بڑھتا ہے اور کہتا ہے کہ فقط ایک ہی شے ہے جس کی باطنی ماہیت کا ہم کو علم ہوتا ہے اور وہ ہمارا اپنا نفس ہے باقی تمام اشیاء کو ہم محض خارج سے جانتے ہیں اس لئے دوسری چیزوں کی باطنی کیفیت کو جاننے کا فقط ایک ہی طریقہ ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم ان کو اپنی مماثلت سے قیاس کریں اور انہیں ذی تاثر سمجھیں (مذکورہ نہیں بلکہ ذی تاثر کیونکہ تاثر شعور کی زیادہ اساسی کیفیت ہے) فقط اسی پیش سے ہم اشیاء کو حقیقی ہستیاں خیال کر سکتے ہیں جو بذات خود وجود رکھتی ہیں اور محض ہمارے ادراک کی تصویریں نہیں ہیں۔ ایسا کرنے سے ہم وہی عام قاعدہ برت رہے ہیں کہ مجہول کو معلوم میں تحلیل کیا جائے تاثر کا انعکاس بھی یہی ہے کہ یہی تمثیل استعمال کی جائے کیونکہ ایسی کائنات کبھی گوارا نہیں ہو سکتی جس کا اکثر حصہ کو رہے احساس ہے اور جس کے اندر فقط کہیں کہیں شعور ابھر پڑا ہے۔ یہیں لازماً یہ فرض کرنا پڑے گا کہ کائنات کے عناصر مختلف مدارج میں ذی حیات ہیں۔

جو بات کائنات کے عناصر کی نسبت صحیح ہے وہی محیط کل جو ہر کائنات کی نسبت بھی صحیح ہے جو ان عناصر کے باہمی تعامل کو ممکن بناتا ہے۔ اگر باطنی کیفیات کو ایک وحدت اور باہمی ربط میں مربوط کرنا ہے تو ہمارے اپنی روحی زندگی ہی ایک ایسی چیز ہے جس کے اندر متغیر کیفیات میں وحدت کے تحفظ کا امکان پایا جاتا ہے اپنے استاد و اشیاء کی پیروی میں لوٹنے سے جو ہر کائنات کو شخصیت مطلقہ تصور کرتا ہے اور مفصلہ ذیل طریقے سے اپنے خیال کی حمایت کرتا ہے ہستی مطلقہ فرد شخصی ہونا چاہئے کیونکہ باطنی آزادی اور نو آفرینی فقط شخصیت ہی میں پائی جاتی ہے محدود ہستیوں میں جو خارجی اسباب کی محتاج

ہیں شخصیت کا تحقق بہت ناقص ہوتا ہے لوٹنے اس کو تسلیم کرتا ہے کہ شخصیت کے لئے مزاحمت اور فعل و انفعال کی ضرورت ہے لیکن اگر یہ سوال کیا جائے کہ ہستی مطلقہ میں جو مدد و مشرانہ سے بالاتر ہے تاثر و انفعال کیسے ہو سکتا ہے تو لوٹنے اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ خدا کے اندر تاثر اس کے اپنے تخلیقی تمثیل کی کیفیتوں سے پیدا ہوتا ہے لیکن یہ ایک اہم سوال ہے کہ کیا اس قسم کی خود زائیدہ مزاحمت حقیقی ہو سکتی ہے جب کہ خدا میں یہ قابلیت موجود ہے کہ وہ ہر وقت اپنے ارادے سے اس کو خا کر سکے۔ ہمارے علم میں جو شخصیتیں ہیں ان کو ایسے موانع کے خلاف جدوجہد کرنی پڑتی ہے جو نہ خود زائیدہ ہیں اور نہ ان کو آسانی سے برطرف کیا جاسکتا ہے لوٹنے جس تمثیل پر اپنی تعمیر قائم کرتا ہے وہ ایک اہم مقام پر آکر ٹوٹ جاتی ہے۔ علاوہ ازیں اس مسئلے کی نسبت اس کے متنبذ بیانات کی یہی اغلب تاویل ہو سکتی ہے کہ وہ واسطے سے اختلاف کرتے ہوئے اس بات کا قائل ہے کہ وقت کا اطلاق ہستی مطلقہ پر نہیں ہو سکتا لیکن ایک ہستی مطلقہ جس کا ارتقا و ترقی کے اندر نہیں ہوتا، ایک ایسی زندگی اور ایسا فعل و انفعالی جو وقت کے اندر نہیں، یہ تصورات ہمارے قوت تمثیل کے لئے مالا یطاق ہیں۔ ایک اور بات یہ ہے کہ لوٹنے روح اور مادے کے تضاد کو متناقص خیال کرتا ہے یہ دو متبادل متناقضات ہیں اسی سے اگر ہم عناصر اور جوہر کائنات کو ادنیٰ تسلیم نہیں کر سکتے تو لازماً ان کو روحی تصور کرنا پڑے گا۔ لیکن انتہائی تصور قائم کرتے ہوئے مادہ اور روح میں سے کسی ایک کو منتخب کرنا کسی منطقی ضرورت کی وجہ سے نہیں بلکہ موجودہ حالات کے سبب سے ہے۔ حقیقی زندگی میں ہم وجود کی انہیں دو صورتوں سے واقف ہیں لیکن یہ بات ناقابل تصور نہیں کہ وجود کی کوئی اور بھی صورت یا صورتیں ہوں۔ اسی لئے بعد الطبعی تصوریت کے قیام کے لئے یہ کوئی کافی وجہ نہیں ہو سکتی۔

لوٹنے اس سے خوب آگاہ ہے کہ اس کے نظریہ کائنات کی تعمیر خالص ٹھکر پر نہیں بلکہ تاثر پر قائم ہے۔ یہ صحیح ہے کہ خالص نظریہ وجوہ سے



وہ اس کو لازمی سمجھتا ہے کہ عناصر کی کثرت سے شروع کر کے جوہر کائنات کی وحدت کی طرف  
 صوبہ کیا جائے "میں کائنات کے کسی عمل کو خواہ وہ متوافق ہو یا غیر متوافق تصور ہی نہیں  
 کر سکتا جب تک کہ وحدت کو تسلیم نہ کروں کیونکہ اجزاء کے درمیان باہمی تعامل فقط  
 اسی سے ممکن ہو سکتا ہے ایک شے کا دوسری شے کے لئے مزاحم یا دخل انداز ہونا  
 بھی اسی طرح اس وحدت کا شاید ہے جس طرح کہ قوتوں کا تعاون ایک خاص مقصد  
 کے لئے۔ اگرچہ لوٹنے سے تمام اشیاء کو ایک واحد اصل میں تھوپل کرتا ہے لیکن وہ  
 اس سے بخوبی آگاہ ہے کہ فقط اس اصل سے نہ ہم کائنات کو بحیثیت مجموعی تعمیر  
 کر سکتے ہیں اور نہ اس کے عناصر کو، کیونکہ دوسرا مقدمہ غائب ہے اس لئے فقط  
 عملاً ہم اس اعتقاد پر قائم رہ سکتے ہیں کہ تمام ہستیوں اور تمام حادثات کی انتہائی  
 اساس وہی ہوتی ہے جو کائنات کی انتہائی غایت ہے اس غایت کی مابست کا ہر  
 کوئی علم نہیں جس طرح کہ ہم کو اس کا علم نہیں کہ فطرت کی قوتوں کی پیچیدہ اور عالم اخلاقی  
 میں بدی کا وجود کس طرح مقصد کائنات کے موافق ہو سکتا ہے

(Mikrokosmos Book IX Chap. 6) لوٹنے کا فلسفہ جس طرح ایک اخلاقی  
 تصور سے شروع ہوتا ہے اسی طرح ایک اخلاقی تصور پر ختم ہوتا ہے۔ اس کے ہاں  
 مابعد الطبیعیات اخلاقیات کے سامنے جھک جاتی ہے۔ "ہے" کی آخری توجیہ  
 چاہئے میں پائی جاتی ہے۔

اگرچہ اوست سے یہ تعلیم مراد لی جائے کہ خدا اور کائنات کے درمیان ایک  
 اپنی تعلق ہے خواہ خدا اس میں شخصی تصور ہو یا غیر شخصی، تو فلسفہ مذہب میں لوٹنے  
 کے نقطہ نظر کو اخلاقیاتی ہمہ ادستی نظریہ کہہ سکتے ہیں۔ اس کو فٹشے کے ساتھ روحانی  
 مناسبت کا دعویٰ تھا لیکن ایسا ٹھونکا کے ساتھ کسی نسبت کو تسلیم نہیں کرتا تھا۔  
 دینیاتی زبان کو استعمال کرنے میں وہ مناسب حد سے بہت تجاوز کر گیا  
 اس عادت کی وجہ سے یہ عام نظریہ مذہب سے اتنا قریب معلوم ہوتا تھا  
 جتن کہ وہ حقیقت میں نہیں تھا۔ لیکن وقت فوقت وہ اس فرق پر ابھی خاص  
 طور پر زور دیتا ہے جو آزاد اور رولہتی مذہب کے درمیان پایا  
 جاتا ہے۔

## روحانی نفس

ہم اوپر یہ دیکھ چکے ہیں کہ لوٹنے کے نزدیک یہ ضروری نہیں ہے کہ ان عناصر کو جس کے تعامل سے مظاہر پیدا ہوتے ہیں، بالکل ہم جنس یا یکساں خیال کیا جائے۔ ہم کو اس سے زیادہ یکسانیت کے فرض کرنے کی ضرورت نہیں جتنی کہ باہمی تعامل کے لئے مقدم ہے۔ اس نہایت مبہم اصول کی وجہ سے لوٹنے روح اور جسم کے باہمی تعامل کے عام خیال کو قائم رکھتا ہے۔ میکائیت کے تصور میں جن عناصر کو فرض کرنا پڑتا ہے، لوٹنے کے نزدیک وہ کچھ مادی ہیں اور کچھ نفسی۔ وہ مادی مظاہر کے بے شکست تسلسل کا قائل نہیں اور اس کا خیال ہے کہ خاص مقامات پر مادی قوت نفسی قوت میں تبدیل ہو سکتی ہے اس میں شک ہے کہ آیا لوٹنے اس وقت جب اس نے یہ دعوہ کیا بقائے قوت کے قانون سے واقف تھا جو حال ہی میں دریافت ہوا تھا لیکن بعد میں اس سے واقف ہونے پر یہی اس نے اس خیال کو ترک نہیں کیا۔ خاص روحی جوہر کو تسلیم کرنے کے لئے اس کے پاس ضروری وجوہ موجود تھے وہ فقط دو بنیادی صورتوں کو تسلیم کرتا تھا نفسی مظاہر کی توجیہ یا ایک روح سے کرنی پڑتی جو ایک مخصوص جوہر ہے اور یا مادی قوتوں کے تعاون سے۔ چونکہ موخر الذکر صورتوں نامکن ہے کیونکہ مادی قوتوں کا تعاون اس وحدت کی توجیہ نہیں کر سکتا جو نفسی زندگی کی سادہ سے سادہ شکل میں پائی جاتی ہے، اس لئے لوٹنے قبل الذکر صورت کو تسلیم کرنے پر مجبور ہے۔ اسی بنا پر لوٹنے کی نفسیاتی تحقیقات کا زیادہ تر مقصد یہی تھا کہ یہ دریافت کیا جائے کہ نفسی اور مادی مظاہر ایک دوسرے پر کس طرح عمل کرتے ہیں۔ اس کی نفسیات اس بارے میں ڈیکارٹ کی طرح کی معلوم ہوتی ہے۔ اس کے نزدیک مخصوص دوا کر عمل کے اندر روح مادی عناصر سے متاثر ہوتی ہے اس کے باہر نفسی حوادث خود اپنے قوانین کے مطابق واقع ہوتے ہیں اور میران کے ذریعہ سے ایسی میکائی قوت رہا ہوتی ہے۔ جو نئے مادی تغیرات پیدا کرتی ہے اگرچہ عضویات عصبی اور نفسیات کی موجودہ حالت

میں ان مختلف منازل کو الگ الگ کرنا ناممکن معلوم ہوتا ہے تاہم لوٹنے سے بڑے  
و ثوق کے ساتھ اس کے اندر نفسی تحقیق کی کوشش کرتا ہے۔ باہمی تعامل کی نسبت  
لوٹنے کا جو نظریہ ہے اس کے مطابق مادی حوادث کی اہمیت نفسی زندگی  
کے لئے یہ تو نہیں ہو سکتی کہ ان کے ذریعے سے بننے والے احاسات یا  
تصورات روح میں منتقل ہوں۔ مادی حوادث فقط علامات ہیں جن کو روح  
باہمی زبان میں منتقل کر لیتی ہے۔ اس کے برعکس یہ بھی صحیح ہے کہ روح کی کیفیتیں  
جسمانی اعضا میں بذات منتقل نہیں ہوتیں بلکہ وہ اعضا کے لئے اشارے ہیں جن کے  
مطابق وہ عمل کرتے ہیں۔ جسمانی اعضا کا کام یہ ہے کہ وہ روح کے عمل کے لئے مواد  
تیار کریں۔ ان کی اہمیت فقط اسی پر مشتمل ہے۔ مواد کے مہیا ہو جانے پر اعلیٰ  
روحانی افعال (ماقلہ فکر جمالی اور اخلاقی تاثرات وغیرہ) روح کے اندر واقع  
ہوتے ہیں اس لئے ان کے مطابق خاص جسمانی حوادث کا فرض کرنا لازمی نہیں ہے۔ ان کے  
ساتھ جو جسمانی حوادث واقع ہوتے ہیں لوٹنے سے ان کو نفسی کیفیات کے طور پر بلکہ معلومات  
قرار دینا زیادہ مناسب خیال کرے گا جو نفسی کیفیات کے ان ارتعاشات سے پیدا ہوتے  
ہیں جو روح سے دماغ کی جانب منتقل ہوتے ہیں اس کی ایک مثال یہ ہے کہ تاثر کی بعض  
کیفیتیں اصلی محرک کے غائب ہوجانے کے بہت بعد تک قائم رہتی ہیں۔

ہیں یہاں لوٹنے کے نفسیاتی نظریات میں مخصوص نکات پر بحث نہیں  
کرنی چاہئے لیکن ہم یہاں پر اس کا مقامی (Local Signa) علامات کا دلچسپ  
اور طبع زاد نظریہ بیان کرتے ہیں جس سے ادراک مکان کے ارتعاش پر روشنی  
پڑتی ہے اور اس کے خیال کا ذکر کرتے ہیں کہ منگل اور ہر بارث کی نفسیات کے  
مقابلے میں ان سے نفسی زندگی میں تاثر کو ایک اساسی عنصر قرار دیا لوٹنے نے  
اپنی نکتہ رسی اور فصاحت سے مختلف مسائل نفسیہ پر بڑی روشنی ڈالی ہے  
لیکن اس کا طرز تحقیق صحیح نفسی اصول کے بالکل خلاف ہے کیونکہ نفسی مظاہر کے  
رابطہ و قوانین کو دریافت کرنے کی بجائے وہ یہ فرض کر لیتا ہے کہ جب مختلف نفسی  
مظاہر پیدا ہوتے ہیں تو اعضا یا تصورات خود روح پر عمل کرتے ہیں اور  
تاثر کو ابھارتے ہیں، پھر یہ تاثر روح پر عمل کرتا ہے تاکہ اعمال ارادہ ظاہر ہوں۔

نظر پر لازم تصورات کے خلاف اس کا خاص ملکہ تعقل کا مفروضہ بھی اسی قسم کا ہے اسکی رویتی  
 مابعد الطبیعیات نے اسکی نفسیات میں نہایت مصنوعی اور درستی طریق توجیہ کو داخل کر دیا ہے اسکا  
 نتیجہ یہ ہوا کہ لوٹنے سے نفسیات کو ایک الگ تجربی علم قرار نہیں دیتا بلکہ مابعد الطبیعیات کا ایک عملی اطلاق  
 سمجھتا ہے اگرچہ لوٹنے کی نفسیات اساسی اور میں ڈیکارٹ کی نفسیات سے مشابہ معلوم ہوتی  
 ہے لیکن ہمیں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ مشابہت اسی حد تک ہے جس حد تک وہ اپنے فلسفہ مذہب  
 کی طرح نفسیات میں عام پسند طریقات سے کام لیتا ہے لوٹنے کے اکثر بیانات سے یہ نتیجہ نکلتا معلوم ہوتا ہے  
 کہ وہ روح کو جسم کو الگ لگ کر سمجھتا ہے جیسا کہ ڈیکارٹ سمجھتا تھا یا مینا کہ ابھی عام پسند فلسفہ میں  
 خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن حقیقت میں لوٹنے سے اس خیال کو محض ایک عارضی اور  
 منگامی مفروضہ سمجھنا تھا۔ اس کی تعلیم دراصل ڈیکارٹ سے بہت مختلف ہے  
 کیونکہ وہ امتداد کو نفسی خیال کرتا ہے اور مادہ کو محض ایک منظر ہی صورت  
 سمجھتا ہے۔ نفسی عناصر کے تعامل سے پیدا ہوتی ہے اس طرح سے جسم اور  
 روح کا کوئی نظریہ فنا ہو جاتا ہے اور ایک دوسرے پر عمل کرنے والے عناصر  
 میں کبھی فرق بہت کم رہ جاتا ہے نفسی اور جسمانی تعامل کی بجائے اب فقط نفسی  
 عناصر کا تعامل ہے۔ یہ امر قابل لحاظ ہے کہ لوٹنے سے عناصر کی ایسی تحول اسلئے  
 نہیں کرتا کہ اس کو ڈیکارٹ کے فلسفے یا عام مابعد الطبیعیات میں کوئی مشکل معلوم  
 ہوتی ہے۔ نفس و بدن کے تعلق کا مخصوص مسئلہ حقیقت میں اس کے لئے موجود ہی  
 نہیں تھا۔ ان کا باہمی تعامل اس کے لئے ایسا ہی معمولی امر تھا جیسا کہ دو اجسام کا  
 تصادم۔ اگر وہ اپنی نفسیات کو ڈیکارٹ کی تنوید کی بجائے اساساً تنوید کی  
 عینیت کی بنا پر تفسیر کرتا تو بھی اس کے عام فلسفیانہ مقاصد میں کوئی فرق نہ  
 آتا۔ مابعد الطبیعیات تصوریت مخصوص نفسیاتی مفروضات سے آزاد ہے  
 لیکن چونکہ لوٹنے نے ڈیکارٹ کے تنویدی مفروضہ سے شروع کیا تھا  
 اس لئے وہ ایسے نظریہ تک جا پہنچا جس کو وحدتی رویت کہہ سکتے ہیں کیونکہ  
 اس کے نزدیک روح اور جسم دو مختلف جوہر ہونے کے باوجود ایک ہی  
 قسم کے ہیں۔ ہر پارٹ کا نظریہ اور وہ نظریہ جو وقت کے اسکول میں پیدا  
 ہوا اس مخصوص نظریہ کے پیشرو ہیں۔

ایک اور نکتہ ہے جو لوٹڑے کے فلسفے کے لئے بہت اہم ہے جس کے بارے میں وہ ڈیکارٹ سے اختلاف کرتا ہے (اور لاہنٹز اور ہریارٹ سے بھی)۔ ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ وہ عالم کے جتنی عناصر کو ایک حقیقی جوہر کے مظاہر یا اعمال سمجھتا ہے اس حالت میں صحیح معنوں میں اگر مادی ذرہ جوہر نہیں تو روح بھی جوہر نہیں اور محمد و اشیار کا استقلال محض ظاہری رہ جاتا ہے۔ لوٹڑے کا بیان ہے کہ ہمارے وحشی نظریہ نے نظم کائنات اور ہر شے کے وجود اور کائنات پر پورے طور پر بے کم و کاست ایک غیر فانی ہستی کے سپرد کر دیا ہے جس پر اشیار کا باہرئی تقابل سراسر منحصر ہے (Drei Bucher der Met. 25, 72-73) جوہر اور وجود کے الفاظ جب روح پر لگائے جاتے ہیں تو ان کا یہی مطلب ہوتا ہے کہ اس میں فعل و انفعالات کا ملکہ ہے۔ آخر میں وہ اقرار کرتا ہے ان الفاظ کے استعمال سے اگر مطلقاً بیزہی کیا جائے تو بہتر ہو کیونکہ ان میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ ان سے انسان غیر مناسب نتائج اخذ کرے۔ بہت پہلے اپنے معنوں روح اور حیات روح ہی میں لوٹڑے نے یہ کہا تھا کہ ہر روح کی حقیقت کلیتاً اس اہمیت پر مشتمل ہے جو اس کو کائنات میں حاصل ہے۔ روح کے بقا کا مدار اس کی اپنی فطرت پر نہیں بلکہ اس مقام پر ہے جو اس کو اخلاقی نظام کائنات میں حاصل ہے۔ اپنی کتاب (Mikrokosmos) عالم صغیر اور اپنی خاص بڑی تصنیف (Drei Bucher der Metaphysik) (ما بعد الطبیعیات پر تین کتابیں) میں وہ اسی خیال کی طرف عود کرتا ہے۔ بقائے روح کے عقیدے کے لئے کسی علمی جواز کی تلاش کی بے بنیاد امید اس کے لئے اس امر کی متحرک نہیں ہوئی کہ وہ روحی نفسیات کی تعمیر قائم کرے۔ بقائے روح کے سوال کی نسبت وہ اپنی نفسیات سے کسی علمی جواب کی توقع نہیں رکھتا دیکھتا ہے، یہاں پر کوئی اصول کام نہیں دے سکتا سوائے اس عام تصور یعنی عقیدے کے کہ ہر وہ شے جس کی بقائے وجود کائنات کے مقصد کا جزو ہوگی باقی رہے گی اور ہر وہ شے جس کی حقیقت تاریخ کائنات میں رفتی اور گزشتہ ہے ناپید ہو جائے گی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انسان اس اصول کو کسی پر عائد نہیں

کر سکتا ہے۔ کبھی اس کا علم نہیں ہو سکتا کہ کن خوبوں کی وجہ سے کوئی وجود بقائے دوام کا حقدار ہو سکتا ہے اور کن نقائص کے سبب سے کوئی ہستی اس سے محروم رہ سکتی ہے۔

اس مسئلے کی نسبت لوٹڑے کے پہلے اور بعد کے بیانات میں جو موافقت پائی جاتی ہے اس کو مد نظر رکھتے ہوئے ہم اس کے بعض جدید نقادوں کے ساتھ اس خیال میں متفق نہیں ہو سکتے کہ آخر عمر میں اس نے جو بہت روح کی تعلیم کو نہایت اہم امور میں بدل دیا اور اسے اسائنوزا کی تعلیم سے قریب تر کر دیا اگرچہ یہ ممتاز مفکر مروجہ خیالات سے اپنے اختلاف کو اپنی پہلی کتابوں میں بھی اسی وضاحت سے پیش کرتا جس وضاحت سے اس نے بعد کی تصانیف میں کیا تو اس کے خیالات میں اور صفائی پیدا ہو جاتی۔ انیسویں صدی کے نصف آخر کا سب سے بڑا تصوری فلسفی اپنے دماغی فکر، وسعت علم اور روحانی نظریہ حیات سے اپنے زمانے پر ضرور اثر ڈالتا اگر وہ اپنے خیالات کو تشبیہ و تمثیل کا جامہ نہ بھی پہناتا۔ ان تمثیلات کا بہترین جوازیہی ہے کہ وہ علامات ہیں۔

## گسٹاو تھیوڈور فشنر

(GUSTAV THEODOR FECHNER)

فشنر اور لوٹڑے انیسویں صدی کے نصف آخر کے نہایت اہم نمائندے ہیں اس لحاظ سے یہ دونوں مثال ہیں کہ ان دونوں میں تصوراتی میلان و وسیع معلومات شاعرانہ احساس اور ایک واحد نظریہ کائنات کی خواہش پائی جاتی ہے ان کے مقاصد بھی ملتے جلتے تھے اگرچہ وہ ان تک کسی قدر مختلف راستوں سے پہنچنا چاہتے تھے۔ ان کا مقابلہ و موازنہ نہایت دلچسپ ہو گا خاص کر اس لئے کہ بعض نہایت اہم مقامات پر ہم اس پر مجبور ہو جائیں گے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کریں۔ یہ انتخاب اس پر منحصر ہو گا کہ ان دونوں میں سے کون موجودتی اساس کے زیادہ موافق ہے

کیونکہ ان دونوں کا اساسی اصول یہی ہے کہ صورتی نظریہ حیات کو موجودی اساس پر قائم کیا جائے۔ معلوم ہوتا ہے کہ لوٹزرے خود اس معیار کو تسلیم کرتا تھا کیونکہ وہ ایک جگہ کہتا ہے کہ تقویت نقطہ اس تحقیقات کے ذریعے سے قائم رہ سکتی ہے جو موجود کے اندر کی جائے لوٹزرے کو اس پر یقین حاصل ہے کہ وہ عمومی فلسفیانہ اصل سے تائید حاصل کر نہیں سکتا بلکہ بطوری رکھتا تھا۔ لیکن ان اصول کی عملی اساس پر زور دینے اور ان کی منطقی تائید میں لوٹزرے سے بڑھ کر ہے۔ یہ فرق تعجب انگیز ہے کیونکہ اپنے نقاد اور سنجیدہ معاصر کی نسبت لوٹزرے کے تفکر پر تحلیل کا بہت زیادہ اثر ہے۔ کیلبر کی طرح فشر بھی اس امر کی ایک نہایت دلچسپ مثال ہے کہ کس طرح پرواز تحلیل ایمانی اور اتفاقی نتائج کی طرف رہنمائی کر سکتی ہے۔ بشرطیکہ ایک مفکر اپنے اساسی خیال کو مد نظر رکھے اور ہر قسم کے سببی غلات اس پر سے اتار دے جس طرح کیلبر بتدریج سببی تعلیمات سے ان مشہور قوانین کی دریافت تک پہنچ گیا جن سے اس کی یہ تمنا پوری ہوئی کہ عالم حقیقی کے معین ریاضیاتی اضافات کو معلوم کرے اسی طرح فشر کی بلند پرواز تمثیلات اس کو اس عقیدے کی طرف لے آئیں کہ ذہنی اور مادی عالم کے درمیان ایک معین کمیتی نسبت پائی جاتی ہے۔ زیادہ اتقان کے ساتھ اس خیال کی پیروی کرنے سے وہ نفسی طبیعیات یا تجربی نفسیات کا بانی ہو گیا۔

فشر ۱۸۵۱ء میں لوٹزرے کے مقام پر پیدا ہوا جو انی میں اس نے طب اور طبیعیات کی تعلیم حاصل کی۔ ۱۸۵۳ء میں وہ لائپزگ میں طبیعیات کا پروفیسر ہو گیا جہاں اس نے اس علم میں بہت شہرت حاصل کی والے نفسی مذہب اس کا نہایت گہرا دوست تھا۔ جس طرح لوٹزرے کے نظریہ مذہب پر وائٹے کا اثر ہے اسی طرح فشر پر بھی ہے۔ فشر کا طبیعیات سے فلسفے کی طرف رجوع کرنا ایک عجیب حادثہ کی وجہ سے واقع ہوا۔ ۱۸۳۹-۴۰ء کے موسم سرما میں آنکھ پر اثرات نور اور منظر ہر رنگ کا مطالعہ کرتے ہوئے وہ ایک مرض چشم میں مبتلا ہو گیا اس تکلیف میں کئی سال گزارنے کے بعد اسے پروفیسری کو ترک کر دینا پڑا فلسفیانہ تفکر آزادانہ مشق تحلیل کو اور اپنے عالم نفس میں اس نے خارجی عالم بوقلموں کا بدل تلاش کر لیا جس کو وہ کھو بیٹھا تھا اور جس کے اندر





کیونکہ ان دونوں کا اساسی اصول یہی ہے کہ تصور ہی نظریہ حیات کو موجودتی اساس پر قائم کیا جائے۔ معلوم ہوتا ہے کہ لوٹڑے خود اس معیار کو تسلیم کرتا تھا کیونکہ وہ ایک جگہ کہتا ہے کہ تصوریت نقطہ اس تحقیقات کے اندیشے سے قائم رہتی ہے جو موجودتی کے اندیشے کو اپنے لوٹڑے کو اپنے حقوق حاصل ہے کہ وہ عمومی فلسفیانہ اصول سے تاج حاصل کر نہیں یہ طوطی رکھتا تھا۔ لیکن ان اصول کی عملی اساس پر زور دینے اور ان کی منطقی تائیس میں فتنہ اس سے برتر ہے۔ یہ فرق تعجب انگیز ہے کیونکہ اپنے نقاد اور سنجیدہ معاصر کی نسبت فتنہ کے تفکر پر تحقیق کا بہت زیادہ اثر ہے۔ کیلبر کی طرح فتنہ بھی اس امر کی ایک نہایت دلچسپ مثال ہے کہ کس طرح پرواز تخیل ایجابی اور انتہائی نتائج کی طرف رہنمائی کر سکتی ہے بشرطیکہ ایک مفکر اپنے اساسی خیال کو یہ نظر رکھے اور ہر قسم کے برتری خلاف اس پر سے اتار دے جس طرح کیلبر بتدریج ستری تعلیمات سے ان مشہور قوانین کی دریافت تک پہنچ گیا جن سے اس کی یہ تمنا پوری ہوئی کہ عالم حقیقی کے معین ریاضیاتی اضافات کو معلوم کرے اسی طرح فتنہ کی بلند پرواز تخیلات اس کو اس عقیدے کی طرف لے آئیں کہ ذہنی اور مادی عالم کے درمیان ایک معین کمیتی نسبت پائی جاتی ہے۔ زیادہ اتقان کے ساتھ اس خیال کی پیروی کرنے سے وہ نفسی طبیعیات یا تجربی نفسیات کا بانی ہو گیا۔

فتنہ ۱۸۰۱ء میں لوٹڑے کے مقام پر پیدا ہوا جو انی میں اس نے طب اور طبیعیات کی تعلیم حاصل کی۔ ۱۸۳۵ء میں وہ لائپزگ میں طبیعیات کا پروفیسر ہو گیا جہاں اس نے اس علم میں بہت شہرت حاصل کی وائے فلسفی مذہب اس کا نہایت گہرا دوست تھا۔ جس طرح لوٹڑے کے نظریہ فہمب پر وائے فتنہ کا اثر ہے اسی طرح فتنہ پر بھی ہے۔ فتنہ کا طبیعیات سے فلسفے کی طرف رجوع کرنا ایک عجیب حادثے کی وجہ سے واقع ہوا۔ ۱۸۳۹-۴۰ء کے موسم مہربانیں آنکھ پر اثرات لڑا اور منظر ہر رنگ کا مطالعہ کرتے ہوئے وہ ایک مرض چشم میں مبتلا ہو گیا اس تکلیف میں کئی سال گزارنے کے بعد اسے پروفیسری کو ترک کر دینا پڑا فلسفیانہ تفکر آزادانہ مشتق تخیل اور اپنے عالم نفس میں اس نے خارجی عالم بوقلموں کا بدل تلاش کر لیا جس کو وہ کھو بیٹھا تھا اور جس کے اندر

وہ اب بہت کم قدم رکھ سکتا تھا اگر یہ حادثہ نہ ہوتا تو فشنز کو تاریخ فلسفہ میں شاید وہ اہم مقام حاصل نہ ہوتا جو اب اس کو حاصل ہے۔

اب اس کی زندگی کا خاص کام یہ ہو گیا کہ وہ عالم خارجی اور عالم باطنی کے باہمی ربط کے قوانین دریافت کرے و میتھنگ فلسفے کے برعکس وہ شے سے شروع کر کے اوپر کی طرف یعنی واقعات سے اصول کی طرف صعود کرتا جاتا تھا۔ جب تجربی تحقیق اس کے لئے ممکن نہ رہی تو اس نے اپنی بائیں تخیل کے ہاتھوں میں دے دیں اور فکر تجربہ کے تاریک کجوت کاٹنا بانا بننے کی بجائے بلند آرٹنگ تخیلات سے کام لینے لگا۔ اسے ذوق استبعاد اور صنعت تصاد کو پورا کرنے کے لئے اس نے بہت سی چیزیں ایک فرضی مصنف ڈاکٹر ہائیس کے نام سے لکھیں اس کی دیگر تصانیف صاف طور پر دو حصوں میں منقسم ہو جاتی ہیں ایک طرف زندہ ادب (Zendavesta 1851) مسئلہ روح (Seelenfrage 1861)

اور ایمان کے محرکات ثلاثہ (Die Drei Motive des Glaubens 1868) میں ابن کے اندر اس کا نیم شاعرانہ نیم فلسفیانہ نظریہ حیات قسے دوسرا حصہ فلسفہ نظریات اور تعلیمات کے اندر اس کی عہد آفریں تصانیف پر مشتمل ہے۔

'Über die physikalische und die philosophische

Atomenlehre 1855' (Elemente der Psychophysik 1860)

(Vorschule der Asthetik 1876)

فشنز کے قوائے ذہنیہ کمر سن تک بے نقص و فساد کام کرتے رہے جس پر اس کی تصانیف شاہد ہیں۔ چھیالیس برس کی عمر میں اس نے اپنے نظریہ نفسی و طبیعی کی بحث میں ایک دلچسپ مضمون لکھا اس کے تھوڑے ہی عرصہ بعد ۱۸۷۵ء میں وہ دائمی ملک بقا ہوا۔

### شاعرانہ اور فلسفیانہ نظریہ حیات

نظریہ حیات کو متعین کرنے کی کوشش میں فشنز ہر ایسے خیال کی مخالفت کرتا ہے جس کے اندر یہ مفروضہ ہو کہ شعور کے گونا گوں اور باثروت عالم کا اخذ یا حاصل

ساریک اور مسم و یکم موجودات کو قرار دے سکتے ہیں۔ مادیت کا مادہ اور روحیت کا جوہر روح اور کانٹ کی شے بنفہ اس کے مباحث میں اکثر ہر فہم بحث رہتی ہے۔ وہ ان لوگوں کی بھی شدت سے مخالفت کرتا ہے جو خدا کو کائنات سے یا روح کو فطرت سے الگ کرتے ہیں۔ وہ غیر فطری خدا اور غیر روحی مادہ دونوں کا مخالف ہے اور مرد و جدہ راسخ الاعتقاد سی کو بھی ایسا ہی قلمبسمبھتا ہے جیسا کہ مادیت کو۔ وہ رائج الوقت نظریہ کائنات پر اس لئے مخالفانہ تنقید کرتا ہے کہ اس میں لامحدود اور محدود کی ثنویت پائی جاتی ہے وہ کہتا ہے کہ لامحدود اور محدود کو باہم متضاد اور متخالف سمجھ لیا گیا ہے اور یہ کہ وہ ایک دوسرے سے خارج ہیں، اور ان کے درمیان ایک ایسی تسبیح حاصل ہے کہ وہ کبھی مل نہیں سکتے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ ایک دوسرے سے خارج نہیں ہیں اور ہر محدود و لامحدود کا مظهر ہے۔ لامحدود ہمارے سمجھ سے باہر نہیں ہے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ بے شمار محدود مقامات پر ہم اس سے متصل ہو سکتے ہیں اگرچہ ہم کبھی کلی طور پر اس کا ادراک نہیں کر سکتے۔

فشر کے نزدیک اسی قلمبسمبھتا ہی کی وجہ سے عام طور پر یہ خیال پھیل گیا ہے کہ اس دنیا میں فقط حیوانوں اور انسانوں ہی میں زندگی پائی جاتی ہے۔ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ہم اپنے تجربے کے مطابق ان کے علاوہ اور کسی چیز کی طرف زندگی تو مشوب نہیں کر سکتے لیکن براہ راست تجربہ تو ہم کو فقط اپنی روح کا ہے دوسرے ارواح کے وجود تک میں فقط عقلی انتہا سے پہنچتا ہوں۔ اگر میرے پاس اس تمثیل کی توسیع کے لئے قوی دلائل موجود ہوں تو مجھ کو کیا امر مانع ہو سکتا ہے کہ میں نباتات اور اجرام فلکیہ کو بھی جاندار سمجھوں۔ نباتات کے اندر نظام عصبی کا عدم میرے خیال کے خلاف کچھ ثابت نہیں کر سکتا کیونکہ بعض اوسے قسم کے حیوانات میں بھی اعصاب نہیں پائے جاتے۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ پودا فرد مطلق نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ فردیت ہمیشہ اضافی ہوتی ہے کیونکہ کوئی ذی حیات وجود بھی اپنے ماحول سے مطلقاً منفرد ہو کر زندہ نہیں رہ سکتا۔ عالم حیوانات سے عالم نباتات کی طرف

عجوبہ اس درجہ مسلسل ہے کہ ان میں سے ایک کو جاندار اور دوسرے کو بے جان کہنا کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا نباتات کا شعور حیوانات کے مقابلے میں ایسا ہی ادنیٰ ہو سکتا ہے جیسا کہ حیوانات کا شعور انسان کے مقابلے میں اس کے علاوہ اجرام فلکیہ کو ہم کیوں جاندار تسلیم نہ کریں۔ انسان اور حیوان زمین کے ساتھ وابستہ ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ انسانوں اور حیوانوں کے ارواح کا روح زمین کے ساتھ ویسا ہی تعلق ہو جیسا کہ ان کے اجسام کا جسم زمین کے ساتھ ہے۔ یہ ایک بالکل مصنوعی تجرید ہے کہ ہم انسانوں اور حیوانوں کی روحوں کو باشعور ہونے کی وجہ سے کل زمین کی زندگی کے مخالف قرار دیں۔ شاید ادنیٰ ارواح کا اعلیٰ ارواح سے ایسا ہی تعلق ہو جیسا کہ محرکات و تقورات کا ان سے متعلقہ انفرادی روح سے ہوتا ہے۔ انجام کار تمام روحوں ایک روح برتر و محیط کے ساتھ وابستہ ہیں جس کی زندگی اور حقیقت قانون تعلیل میں ظاہر ہوتی ہے قانون تعلیل تمام جزئی فطری قوانین اور کائنات کے تمام ربط و نظم کی اصل ہے۔

لوٹنے کی طرح فشر بھی کائنات کے ربط و قانونی کو فلسفہ مذہب کی اساس بناتا ہے۔ یہ بھی خیال جس کی وجہ سے بہت سے لوگوں کو خدا کا تصور ناممکن یا بے ضرورت معلوم ہوتا ہے لوٹنے اور فشر کے نزدیک اس تصور کے لئے لازمی تھا۔ اس قانون کی کو وہ اعلیٰ ترین وحدت اور اس حقیقت سرمدیہ کا مظہر خیال کرتے تھے جو تمام اشیاء کو محیط ہے۔ قانون کا تصور ہمارے تمام علم کا انتہائی تصور ہے اسی لئے ہمارا اعلیٰ ترین تصور یعنی تصور الہی پر اسی پر مبنی ہونا چاہئے۔

لوٹنے کی طرح فشر کے ہاں بھی تصور کائنات تصور خدا میں قابل تجویل ہے جس تصور خدا کا منظوف ایسا جامع ترین ہو وہی حقیقت سے قریب ترین ہو سکتا ہے کہ خدا اس سے تنگ تر منظوف محض تجرید فہمی کا نتیجہ ہو گا۔ علاوہ ازیں چونکہ کائنات کی زندگی خدا کی زندگی ہے اس لئے خدا کی زندگی اپنی حالت پر قائم نہیں رہ سکتی بلکہ کائنات کی زندگی کے

ساتھ وہ بھی ترقی کرتی ہے۔ خدا کا کمال بے تغیر طور پر مکمل رہنے میں نہیں بلکہ  
لا محدود و ترقی میں ہے۔ فخر کے نزدیک یہ تعلیم عیسائیت کے ان بیانات کے  
مطابق ہے کہ خدا روح ہے اور اس کی عبادت بھی روح اور صداقت  
رہی ہے۔ روحی چاہئے اور ہماری ہستی اور حیات و حرکت سب اسی کے  
انداز ہے۔ یہ محض الفاظ نہیں ہیں جیسا کہ اکثر لوگ سمجھتے ہیں بلکہ اصل حقیقت  
ہیں۔ وہ تعلیم کرتا ہے کہ اگر عیسائیت سے لازماً یہ عقائد مراد لئے جائیں کہ  
باغ عدن میں سیب کھا لینے سے آدم اور اس کی قتل معون ہو گئی یا بعض لوگ  
فحش لہدی کے لئے سدا گئے گئے ہیں یا یہ کہ قوانین فطرت کو توڑ کر معجزات  
سدا ہوئے ہیں اور خدا کائنات سے الگ ہے۔ غرض یہ کہ اہل دینیات کی  
تعمیم کردہ تمام بھدی تعمیر کو اگر عیسائیت کہیں تو میری تعلیم فقہان عیسائیت سے الگ ہے۔

### (ب) نفسی طبیعات

شروع ہی سے اپنے اساسی تصور ترقی و جد سے فخر نے یہ عقیدہ قائم  
کر لیا کہ ذہن اور مادہ کا اختلاف دو مختلف ہستیوں کا اختلاف نہیں ہو سکتا  
جن میں سے ایک غیر مادی ہے اور دوسری غیر روحی۔ درحقیقت مادی عالم  
خدا کا ظاہری پہلو ہے اور روحی عالم اس کا باطنی پہلو۔ ان دونوں کا فرق  
محض اختلاف مظاہر کی وجہ سے ہے جو ناظر کے نقطہ نظر سے پیدا ہوتا  
ہے نہ کہ اختلاف جوہر سے۔ (ثوبد اوستا صفحہ ۳۴۱) یا جیسا کہ اس نے  
ایک دوسرے مقام پر کہا ہے ان کے فرق کی مثال ایسی ہے جیسے کہ  
ایک ہی دائرے کی محدب اور مجوف سطحوں کی جو شخص دائرے کے  
اندر ہو گا اس کو وہ دائرہ مجوف معلوم ہو گا اور جو اس کے باہر ہو گا اس کو  
وہی دائرہ محدب دکھائی دے گا اور جس کے لئے دونوں نقطہ نظر ممکن  
ہوں گے وہ غالباً ایک ہی دائرے کو دو مختلف اجسام سمجھنے لگے گا۔ فخر  
اس مقام پر ایسا نمونہ کے نظریہ وحدت پر پہنچ گیا۔ بحیثیت طبعی وہ طبعی  
حوادث کے تسلسل کو تسلیم کرتا تھا لیکن بحیثیت حکیم مذہب وہ خدا کو ایک

محیط کل رومی اصل سمجھتا تھا جو مادی مظاہر میں ہر جگہ ظاہر ہوتی ہے جس کے بغیر اور جس سے الگ یہ مظاہر موجود ہی نہیں ہو سکتے۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اپنی کھنسی طبیعیات کی تعمیر سے پہلے فخر ایک الہی لطیفیات پر پہنچ چکا تھا۔

اس نے دیکھا کہ قانون بقائے قوت سے اس کے اس اساسی خیال کی تائید ہوتی ہے اور وہ پہلا مفکر ہے جس نے اس نو دریافتہ قانون کا ایسا اطلاق کیا۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ ابھی تک یہ ثبوت بہم نہیں پہنچا ہے کہ یہ قانون ان مادی حوادث پر بھی عائد ہوتا ہے جو رومی افعال کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں لیکن اس کا خیال ہے کہ تمام تجربات اس کے موید معلوم ہوتے ہیں اور جب تک کوئی مخالف شہادت نہ ہو اس کو صحیح ماننا پڑے گا۔ تجربہ ہم کو یہ سکھاتا ہے کہ مادی حوادث جن کے ساتھ حیات غفور وابستہ ہے متمم کے اندر اور باہر دیگر مادی حوادث کے ساتھ متعال ہوتے ہیں اس لئے مادی قوت کی کل مقدار میں سے بعض اوقات یہ حوادث صرف کرتے ہیں اور بعض اوقات وہ حوادث۔ جس طرح لکڑی کے جرنے میں مادی قوت صرف ہوتی ہے اسی طرح سوچنے میں بھی ہوتی ہے اسی لئے ہم اس قسم کے دو کام بیک وقت ابھی طرح نہیں کر سکتے۔ اگر ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ کرتیں تو اسی میں زیادہ قوت صرف کر سکتے ہیں۔

اس امر میں فخر اور اسپانوزا میں فقط یہی فرق ہے کہ فخر ہستی کے ان دو پہلوؤں میں ریاضیاتی اضافات دریافت کرنا چاہتا ہے۔ اس نے پہلے یہ فرض کیا کہ ان دونوں کے درمیان بلا واسطہ نسبتی تعلق پایا جاتا ہے بعد ازاں خود اس کے لئے سان کے مطابق ۲۲ اکتوبر ۱۸۵۷ء کو صحیح بستر سے اٹھنے سے پہلے اس کو یہ منہ جھا کہ ذہنی کیفیت مادی کیفیت کے ساتھ نسبت راست نہیں رکھتی۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ قبل الذکر کے تغیرات موخر الذکر کے تغیرات کے ساتھ ایک خاص نسبت سے بدلتے

میں اس لحاظ سے ایک ذہنی حالت کا تقرر اس نسبت سے واقع ہوتا ہے جو اس کے مطابق کی مادی کیفیت اور اس سے ماقبل کی کیفیت میں پائی جاتی ہے۔

اس طرح سے وہ غیر معین خیالات سے لے کر ایک ایسے ہی مفروضہ پر پہنچا جس کو اختیار کے تحت میں لاسکتے ہیں۔ اس واقعہ سے اس کے خیال کی تائید ہوئی کہ احساس نور کی شدت اس کے طبعی محرک کی شدت کے ساتھ ساتھ نہیں بڑھتی۔ اس کے اپنے اختیارات اور مطالعہ نے اس کے لئے وہ مواد پیش کیا جس سے بذریعہ تقسیم اس نے یہ قانون وضع کیا کہ احساس کی شدت طبعی محرک کی شدت کے ساتھ نسبت راست نہیں رکھتی۔ بلکہ احساس کا ہمارا اس نسبت پر ہے جو اس اضافے کو کل پہلے محرک کے ساتھ ہے۔ اس لحاظ سے دو حالتوں میں سے باوجود محرک کا اضافہ مساوی ہونے کے اس حالت میں احساس زیادہ ہوگا جس حالت میں کہ پہلا محرک کم شدید تھا۔ اگر پہلا محرک شدید تر تھا تو مساوی اضافہ محرک سے احساس کم تر پیدا ہوگا۔ فشنر نے اس قانون کا نام اپنے استاد ویبر کے نام پر "ویبر کا قانون" رکھا۔ مگر چونکہ اس قانون کی نسبت بہت سی اہم تحقیق میں وہ اس کا زمین منت تھا۔ ہمارا فریضہ یہاں پر یہ نہیں ہے کہ اس قانون کی صحت، اس کے حدود و یا تاویلات پر بحث کریں۔ اس بحث کے لئے قارئین کو نفسیات کی جدید کتابیں دیکھنی چاہئیں۔ ہم یہاں پر فقط یہ کہنا چاہتے ہیں کہ فشنر نے اس معاملے میں جو قدم اٹھایا اس کی وجہ سے نفسیات کے اندر پہا نشی اختیارات ممکن ہو گئے۔ گیلیلیو کے الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس نے ایک ایسی چیز کو پیمائش بذریعہ بنا دیا جو اس سے پہلے ایسی نہیں تھی۔ خارجی محرک کے ساتھ ایک خاص نسبت رکھنے کی وجہ سے احساس جو فی نفسہ ایک خالص نفسی عنصر ہے اور قابل پیمائش نہیں ہے کمیت کے لحاظ سے قابل تعین ہو جاتا ہے اس تحقیق سے اعتباری نفسیات کے لئے راستہ صاف ہو گیا۔ اور اس علم کا کام یہ قرار پایا کہ نفسی حوادث کا اتصال ایسے حوادث کے ساتھ قائم کیا جائے جن کو براہ راست ناپ تول سکتے ہیں۔

لیکن فشنر جس بات کی تحقیق کے درپے تھا وہ وہ نہیں تھی جس میں

اب جدید سائنس مصروف ہے۔ وہ ذہن کے افعال اور ان کے متوازی دماغ کے حوادث کے مابین ایک نسبت دریافت کرنا چاہتا تھا لیکن اس نسبت کا علم ہماری رسائی سے باہر ہے جس چیز کو ہم براہ راست جان سکتے ہیں وہ نفسی پہلو میں ایک نفسی حالت ہے اور خارجی پہلو میں ایک طبیعی محرک ہے۔ فشنر کا قانون خاص حدود کے اندر ان دونوں کی باہمی نسبت کے متعلق صحیح ہے اور اعلیٰ یہ ہے کہ عمل دماغ اور عمل نفس ایک دوسرے سے نسبت راست رکھتے ہیں۔ یہ خیال اس مفروضہ حقیقت سے بہت زیادہ مطابق ہے جس کا کہ فشنر حامی تھا۔ نفسی طبیعیات ایک حد تک اس سے الگ ہو گئی ہے جو فشنر کے ذہن میں تھی لیکن اس سے اس کے کام کی اہمیت کم نہیں ہوتی۔ علم ذہن اور علم فطرت کے مابین ایک جدید علم پیدا ہو گیا ہے جو ان دونوں سے تعلق رکھتا ہے۔ اس علم کا تخم فشنر کے دماغ کی بار آور زمین میں بویا گیا جو ہر قسم کے تعصبات کے خس و خاک سے پاک اور ممکنات و قصورات سے مالا مال تھی۔ اس محقق سے جس نے فشنر کے بعد اس جدید سائنس میں سب سے زیادہ حقیقت کی ہے، فشنر کے مزار پر یہ الفاظ کہے کہ جتنی نفسی طبیعیات کی اس نے بنا ڈالی ہے اس کے اندر اس نے ایسی فاتحانہ پیش قدمی کی ہے کہ اس کے بعد اس پر پوری طرح قبضہ حاصل کرنے کے لئے کوئی ایسے موانع باقی نہیں رہے جن پر قلبہ حاصل نہ ہو سکے۔ فشنر نے اپنے وضع کردہ نفسی طبیعی قانون کی حمایت میں بہت سی کتابیں لکھیں جو محبت صداقت، محتاط بحث، اور بات واضح مناظرہ کا نمونہ ہیں۔ ان سے مصنف کی نکتہ آفرینی اور ظرافت کا بھی ثبوت ملتا ہے۔ اختباری تعصبات کی تائیس کے ساتھ فشنر کی یہ کوشش بھی تھی کہ جمالیات کا ایک ایسا نظریہ قائم کیا جائے جو تجربے پر مبنی ہو۔ اسکی کتاب 'Vorschule der Aesthetik' (مکتب جمالیات)، ایک عمدہ آفریں تصنیف ہے لیکن اس کے مضامین پر ہم یہاں بحث نہیں کر سکتے۔

### فلسفہ فطرت

رومینگ فلسفے سے فشنر کی مخالفت نہایت مین طور پر اس کی کتاب



(Atomen Lehre) سے معلوم ہوتی ہے (نظریہ ذرات) وہ کہتا ہے اس قسم کا فلسفہ فطرت پر اس طرح چھاپا ہوتا ہے جس طرح کہ یہ کچھ شہرہ کی لمبیوں کے جھٹے پر۔ جو فہرہ اس کو ملتا ہے وہ اس سے لطف اٹھا لیتا ہے اور اس کا کچھ خیال نہیں کرتا کہ کس قدر کثیر تعداد میں غمی غمی ہستیوں کی اجتماعی فعلیت نے اسکو پیدا کیا ہے۔ فلسفہ فطرت، طبیعیات، اور کیمیا، ہم کو یہ تعلیم دیتی ہے کہ مادی حوادث اتنی طرح سمجھ میں آسکتے ہیں کہ ان کو نہایت چھوٹے اور ہمارے لئے ناقابل تقسیم ذرات کے تعامل کا نتیجہ خیال کیا جائے فطری سائنس کا سائنات کے چھوٹے سے چھوٹے ذرے کو ایک عالم صغیر سمجھتا ہے جس کے اندر اجرام فلکیہ اور ان کے نظامات بائے جاتے ہیں۔ جو کچھ ہم کو ایک مسلسل مقدار معلوم ہوتا ہے وہ مادی کی گھٹاؤں کی بھی مختلف حصوں کا ایک مجموعہ معلوم ہوتا ہے۔ سائنس ذرات مطلقہ کا تعامل نہیں ہے بلکہ اس بات کا قائل ہے کہ خالی آنکھ سے یا خوردبین سے جو ذرات دکھائی دیتے ہیں وہ انتہائی نہیں ہیں اور ان میں مزید تقسیم پذیری مافی عاتی ہے۔ سائنس کے ذرات محض اضافی ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ہم ان کی مزید تقسیم نہیں کر سکتے یا فطرت کی وہ قوتیں جن سے ہم واقف ہیں ان کی مزید تقسیم نہیں کرتیں۔ کیونکہ سائنس کے اندر جو تقاضا پایا جاتا ہے کہ ہر معلول کی علت مکان کے اندر ایک خاص نقطہ آغاز پر متعین کی جائے فلسفیانہ نظریہ ذرات اس کی تکمیل کرتا ہے جس کو طبیعی نظریہ ذرات محض جزا پیش کرتا ہے۔ یہاں ششک تصور کی فلسفیانہ تکمیل اس طرح ہوتی ہے کہ ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ ذرات کو جس قدر چھوٹا خیال کیا جائے اسی قدر نتائج زیادہ صحیح اخذ ہوتے ہیں۔ سائنس نے ذرات کا تصور اس لئے قائم کیا کہ اس کو قوت کے نقاط آغاز کی ضرورت تھی۔ ہر نقطہ آغاز کسی قانون فطرت کی مطابقت میں جو حصہ لیتا ہے ہم اس کو اس نقطے سے شروع ہونے والی قوت کہتے ہیں۔ ذرات کی نسبت ہم نقطہ ہی جانتے ہیں کہ وہ اس قسم کا حصہ لیتے ہیں۔ اسی لئے فلسفیانہ نظریہ ذرات ان کو مرکز قوت کہتا ہے۔ اس لحاظ سے کوئی وجہ نہیں ہے کہ امتداد کو ذرات کی طرف منسوب کیا جائے۔

مادے کا تصور اب مادی نہیں رہا۔ فکٹر یہاں پر فلسفہ کو ایک ایسا مفروضہ خیال کرتا ہے جس میں ہم اس کو مطلق تصور کرتے ہیں جو ہمارے تجربے میں ہمیشہ اضافی ہوتا ہے۔

ہمارے تمام علم وجود کی بنیاد ربط مظاہر کا قانون ہے۔ یہ لازم ہے کہ ہم متعادل عناصر کی قوتوں کو اسی قانون کے مطابق متعین کریں۔ لائننبرگ اور لوتز سے کی طرح فکٹر ذرات کو نفسی عناصر خیال نہیں کر سکتا۔ اس کے نزدیک ذرات وہ انتہائی نقطے ہیں جن پر روحانی ہستیاں پہنچتی ہیں جبکہ وہ اپنے شعور کے منظوم کی تحلیل کرتی ہیں۔

فکٹر ذرات کی اس سے مزید توجہ کو بیکار سمجھتا تھا۔ ذرہ ہمارے علم کی حد پر نہیں ہے جس طرح کہ کائنات کا قانون کلی جو ایک محیط کلی ہستی کی حقیقت کا شاہد ہے، ہمارے علم کی بالائی حد ہے۔ ہم جو کچھ جانتے ہیں وہ ان دونوں حدی تصورات کے مابین ہیں۔

## اڈوارڈ فون ہارٹمن

(EDWARD VON HARTMANN)

۱۸۴۲ء میں ایک کتاب شائع ہوئی جو پڑھنے والوں کیلئے بہت تعجب انگیز تھی اور جسکو اتنی وسیع اشاعت نصیب ہوئی جو ایک جامع فلسفیانہ تصنیف کو بہت خاؤ ذرا در نصیب ہوتی ہے۔ اس کتاب کا نام فلسفہ لاشعوریت (Philosophie des Unbewussten) ہے جو ہارٹمن کی تصنیف ہے۔ اس کا تفصیلی عنوان ”سامنس کے طریق استقرار سے حاصل کردہ فلسفیانہ نتائج“ ظاہر کرتا ہے کہ مصنف کا مقصد لوشعورے اور فکٹر کے انداز پر فلسفیانہ تصورات کی تحقیق و تکمیل ہے۔ اس کے پڑھنے والوں کی تعداد بہت گزیر تھی۔ اس دلچسپی کا وجہ فقط یہی نہیں تھی کہ اس کے اندر دلائل و مناہج اور وسعت تشریح پائی جاتی تھی اور سامنس سے مثالیں بڑی کثرت سے ملتی تھیں، بلکہ وہ رومنٹک اور سیرمی زمین پر موجودیت کی ایک تصویر تھی، بلکہ اسکی دکنشی کا ایک یہ سبب بھی تھا کہ قنوطیت کو اس کے نظام میں ایک معین مقام

حاصل تھا۔ کچھ شوپن ہارٹر کی تصانیف کے اثر سے جن کا اس زمانے میں بہت رواج تھا اور کچھ زمانے کے غالب میلانات کے سبب سے قنوط کا دریا ہر طرف صوبیں مار رہا تھا۔ ہارٹن کے فلسفے کی طرف لوگوں نے کس قدر توجہ کی اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ بیس سال کے عرصے میں اس کی تصنیف کبیر دس مرتبہ شائع ہوئی اور ۱۸۵۰ء کے درمیان اس کے فلسفے کی نسبت اٹھاون کتا ہیں لکھی گئیں۔

اڈوارڈ فون ہارٹن ۱۸۲۲ء میں برلن میں پیدا ہوا اس کا باپ فوج کا جرنیل تھا اور اس نے خود بھی سپہ گری کا پیشہ اختیار کیا۔ وہ اپنی فرصت کے اوقات میں سبقتی مصوری اور فلسفے میں صرف کرتا تھا۔ گھٹنے کی ایک بیماری کی وجہ سے ۱۸۶۵ء میں وہ ملازمت کو چھوڑ دینے پر مجبور ہوا اس بات کو محسوس کرنے پر کہ فن لطیف اس کا خاص پیشہ نہیں بن سکتا اس نے فلسفے کی طرف پوری طرح توجہ کی۔ اس حالت کی نسبت وہ خود کہتا ہے کہ سوائے دولت فکر کے میں ہر طرح سے ایک دیوالیہ تھا، اس سے پہلے بھی وہ مشقِ فلسفہ کر چکا تھا اور فلسفیانہ موضوعات پر مضامین لکھ چکا تھا۔ اب وہ اپنی کتاب 'فلسفہ لاشعوریت' کی تصنیف میں شہک ہو گیا جس کو اب بھی اس کی خاص ترین تصنیف خیال کیا جاتا ہے اگرچہ اس کے بعد اس نے بڑی اور چھوٹی ملا کر تقریباً تیس کتا ہیں لکھیں جن میں سے ہمارے نزدیک اہم ترین اس کی کتاب

'Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins' (منظریات

شعور اخلاقی) ہے جو ۱۸۷۹ء میں شائع ہوئی اس کے فلسفیانہ نقطہ نظر کے بیان میں ہمیں نقطہ اس کی دو بڑی خصوصیات پر بحث کرنی چاہئے۔

## فلسفہ فطرت اور نفسیات

لوٹنے اور فتنہ اصولاً سائنس کے اسلوب توجیہ کو اس فکر بناتے تھے اور اس کے مفروضات اور نتائج سے اپنا فلسفہ اخذ کرتے تھے لیکن ہارٹن کے فلسفے میں سائنس کی موجودیت کے خلاف ایک جدید رویہ منظرِ روزِ عمل پایا جاتا ہے۔ اس کا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ سائنس کا اسلوب توجیہ کافی نہیں ہے اور فطرت کے گہرائکی تصور کے ساتھ ساتھ ہمیں لازماً یہ بھی فرض کرنا چاہئے کہ ایک روحانی اصل ہمارے

کار فرما ہے۔ انسانی تشبیہ سے بچنے کے لئے وہ اس اصل کو غیر شعوری ہستی کہتا ہے۔ اس کو جب کبھی تجربی سائنس کے عمل ناکافی معلوم ہوتے ہیں تو وہ اس سے کام لیتا ہے اس کے نزدیک استقرائی طریقوں سے فکری نتائج پر پہنچنے کے ہی معنی ہیں۔

ہارٹمن فشنر سے اس امر میں اتفاق کرتا ہے کہ مادہ کو ذراتی قوتوں کا ایک نظام تصور کرنا چاہیئے۔ ایک واحد ذرے کی نسبت یہ کہنا کہ وہ کمیت رکھتا ہے ایسا ہی بے معنی ہے جیسا کہ ایک اکائی کی نسبت یہ کہنا کہ وہ حجم رکھتی ہے۔ اگر مادی وجود کی تحلیل میں ہم کو انتہائی عنصر ذراتی قوت ہی معلوم ہو تو ہارٹمن کے نزدیک ربط و اتصال سمجھنے کے لئے ہمیں لازماً یہ فرض کرنا پڑے گا کہ ذراتی قوت ایک ارادی قوت ہے جس کے اندر مقصد کا تصور غیر شعوری ہے۔ قوت کو ہم کبھی نہیں سمجھ سکتے جب تک کہ اس کو ارادہ تصور نہ کریں۔ اس لحاظ سے مادہ ایک تصور اور ارادہ رہ جاتا ہے اور مادہ و نفس کا فرق ناپید ہو جاتا ہے۔ نباتی اور حیوانی نشو و نما میں بھی غیر شعوری ارادہ و تصور کا اظہار ہوتا ہے کیونکہ ہر عضو کی صورت میں ایک مقصد کا تحقق ہوتا ہے اور اس کا مادہ اور اس کے اعمال سب اس مقصد کے حصول کا ذریعہ ہوتے ہیں جن کی مابین اور جن کا اجتماع فقط اس مقصد کے ذریعے سے سمجھ میں آسکتا ہے خواہ وہ مقصد معروض شعور نہ ہو۔ عضو یہ کی ساخت اور حیاتی فعل میں فقط کمیت کا فرق ہے۔ ہارٹمن کے نزدیک جبلت کی توجیہ کی عضو یہ کی مادی تنظیم سے نہیں ہو سکتی اور نہ ہی اس کا دار و مدار کسی ایسی جسمی مشین پر ہو سکتا ہے جو ایک مرتبہ پوری طرح بنا کر رکھ دی گئی ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو اس کے اظہارات میں تغیر نہ پایا جاتا جیسا کہ ایک ہی عضوی وجود کے اظہارات جبلت میں پایا جاتا ہے۔ اس کو شعوری استدلال نہیں کہہ سکتے اس لئے فقط ایک ہی بات باقی رہ جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ اس کو غیر شعوری ارادہ یا تصور خیال کریں۔ انسانی نفس کے اندر غیر شعوری قوت حتیٰ ادراک میں ظاہر ہوتی ہے کیونکہ خارجی اشیاء کا ادراک احساسات کے غیر شعوری تعاون سے پیدا ہوتا ہے۔ تصورات کا تلامذہ کبھی واقع نہ ہو سکتا اگر بغیر سمی و طلب بعض تصورات دوسرے تصورات کے ساتھ وابستہ نہ ہو جاتے۔ تاثرات اور محرکات غیر شعوری کیفیات و حوادث سے پیدا ہوتے ہیں اس لئے بعض اوقات ان کے وجود خود ہماری

کچھ میں نہیں آتے جب ارادہ شعور کے ساتھ وابستہ ہو اس حالت میں بھی ارادہ کردہ حرکت غیر شعوری ارادے کی پردے کے بغیر پیدا نہیں ہو سکتی کیونکہ شعور کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ دماغ کے اندر کون سے عصبی مراکز متحرک ہونے چاہئیں تاکہ حرکت ظہور میں آسکے۔ تاہم اس سے ہم کو یہ پتہ چلتا ہے کہ کس طرح غیر شعوری ارادہ افراد سے تعلیم کوئی مقاصد کی تکمیل میں کام لیتا رہا ہے اور آج کل وہ افراد یہ سمجھ رہے تھے کہ وہ اپنے محدود مقاصد کے لئے کام کر رہے ہیں تقدیر یا مشیت الہی اسی کا نام ہے کہ افراد کے اعمال پر لا شعوریت کا تصرف رہتا ہے جب تک کہ ان کی شعوری عقل اتنی پختہ نہ ہو جائے کہ وہ تاریخ عالم کے مقاصد کو خود اپنا نصب العین قرار دے سکے افراد کا تعاون بھی لا شعوری قوت کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے۔ ذرات سے لیکر اعلیٰ ترین حیویوں تک تمام فطرت کے اندر افراد مختلف مدارج میں پائے جاتے ہیں اور ان تمام میں ایک ہی لا شعوری عقل عمل پیرا ہے۔ کثرت فقط مظاہر میں پائی جاتی ہے، اصل وجود میں نہیں۔ ہارٹن اصولاً اس فلسفیانہ توجہ سے اتفاق ظاہر کرتا ہے جس کو ٹیلنگ وائٹ نے لڑے اور فشنر نے پیش کیا کیونکہ اس کی لا شعوری حقیقت میں فوق الشعوریت ہی ہے لیکن وہ تشبیہی تصورات سے بچنے کے لئے سببی اصطلاح کو ترجیح دیتا ہے۔ اس امر میں وہ یہ محسوس نہیں کرتا کہ اس کی اصطلاح خواہ تشبیہی سے بچ جائے لیکن لا شعوریت کے جو اعمال وہ بیان کرتا ہے وہ تشبیہی تصورات سے محفوظ نہیں ہیں۔

ہارٹن کا یہ طریقہ کہ سائنس کی توجیہات میں جہاں کہیں اس کو غلیج نظر آئے اس کو لا شعوریت سے چمکے کر دیا جائے سائنس تک نہیں پہنچا سکتا۔ اس کے متعلق ہم وہی کہہ سکتے ہیں جیسا کہ خدا کی قدرت مطلقہ کی نسبت کہتا تھا کہ اس سے کسی شے کی توجیہ نہیں کر سکتے کیونکہ اس سے ہر شے کی توجیہ ہو سکتی ہے۔ ہارٹن نے جس غرض سے لا شعوریت کا تصور قائم کیا وہ مظاہر کو سمجھنے کی خواہش نہیں ہو سکتی وہ غالباً تفکر عقلی اور تنقید سے تنگ آ کر سکون اور ایمان کا طالب تھا ایک جگہ وہ کہتا ہے شعوری استدلال میں انکار و انتقاد، تصرف، تنقید، تفسیر، بیانیات، مقابلہ، اجتماع، اصطلاحات، جز سے کل کو اخذ کرنا اور کسی مخصوص حالت کو عام قانون کے تحت میں لانا، اس قسم کے اعمال پائے جاتے ہیں لیکن اس کے اندر کبھی تخلیق اور اختراع نہیں پایا جاتا۔ اس معاملے میں انسان

بالکل غیر شعوری ہستی کا متعلق ہوتا ہے اگر اس سے اس بلکہ کا فقدان ہو جائے تو اس سے وہ غیر شعوری ہستی سے حرکات حاصل کرتا ہے تو اس کی زندگی کا ہمیشہ خشک ہو جائے اور وہ جزو کل کے ریختہ مان میں بھٹکتا ہوا رہ جائے۔ لاشعوری ہستی سے ربط انسان کے لئے بالکل ضروری ہے اور افسوس ہے اس زمانے کی حالت پر جس کے اندر شعوری استدلال کی قدر و قیمت میں اس قدر مبالغہ کیا جا کہ لاشعوریت فنا ہو جائے۔ شعور ارتقا کا نصب العین نہیں ہو سکتا فقط ایک خاص مندرجہ ترقی میں انکو ایک لازمی ذریعہ قرار دے سکتے ہیں۔ کچھ نفسیات اور کچھ تاریخ سے حاصل کردہ متبادلات غیر شعوری زندگی کی اہمیت کے متعلق ہارٹن کے نظریہ کے لئے اساس محکم ہیں۔ لیکن وہ لاشعوری ہستی کو ایک دیوتا بلکہ دیوتا بنادیتا ہے جو ہر جگہ فطرت کے رابطہ میں داخل دیتا ذرات پر تصرف کرتا سالمیات دماغ کو ترتیب دیتا اور اشیاء کی باہمی نسبتوں کو ٹھیک ٹھاک کرتا رہتا ہے ہارٹن کا فلسفہ حتمیاتی اور مبنویاتی انداز اختیار کر لیتا ہے یہ صحیح ہے کہ اس کی کتاب کی پہلی اشاعتوں میں یہ انداز بہت نمایاں ہے لیکن اس چیز کا اس کے اساسی اصولوں کے ساتھ ایسا گہرا تعلق ہے کہ بعد میں بھی اس کی اصلاح نہیں ہو سکتی تھی۔ ہارٹن کی نسبت اس کا رویہ اس کی اس خصوصیت کو خاص طور پر واضح کرتا ہے کیونکہ وہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ انتخاب طبیعی سے جدید صورتوں کی ابتدا کی توجیہ نہیں ہو سکتی اور وہ محض ایک میکانیکی ذریعہ ہے جس کو لاشعور جدید صورتوں کی آفرینش کے مقصد کو حاصل کرنے کے لئے استعمال کرتی ہے ہارٹن کا خیال ہے کہ دارون اسباب و شرائط سے آگے نہ بڑھ سکا اور اس نے اصلی تخلیقی قوت کو نظر انداز کر دیا۔

اندریں حالات ہم کو متعجب نہیں ہونا چاہئے کہ اہل سائنس اس پر اکثر حملے کرتے تھے۔ اپنے مخالفوں پر اس بات کو واضح کرنے کے لئے کہ وہ سائنس کے نقطہ نظر کو بھی خوب سمجھتا ہے اس نے خود اپنے فلسفے پر بے نام مصنف ایک تنقید لکھی

Das unbewusste vom standpunkt der physiologie  
und der Deszendenzlehre 1872,

(فلسفہ لا شعوریت عضویات اور نسلیات کے نقطہ نظر سے) یہ بے نام تنقید اس قدر اعلیٰ درجے کی تھی کہ اس کے مخالفوں نے بھی اس کتاب کی تعریف کی اور کہیں کہیں بارٹن کی مخالفت میں اس کے حوالے بھی کیے اس کتاب کی دیگر اشاعت میں بارٹن نے ظاہر کر دیا کہ میں اس کا مصنف ہوں اور اس کے ساتھ بعض تعلیقات کا اضافہ کیا جن میں اپنے خلاف اعتراضات کا جواب دینے کی کوشش کی۔ یہ امر بحث طلب ہے کہ اس کے یہ جوابات کہاں تک کامیاب رہے۔ اس کے اپنے خلاف پیدا کردہ قوی اعتراضات ایسے جنات تھے کہ ان کو ایک مرتبہ باہر نکال کر دوبارہ گورے میں قید کرنا دشوار ہو گیا۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ میں نے ممکنہ علموں کی قیمت کا پورا اندازہ نہیں کیا اور دستوں کی ہمت سی کر لیوں کو نظر انداز کیا ہے لیکن وہ ابھی تک سائنٹیفک تحقیق و انکشاف کے کھانچوں کو اپنی پُر اسرار لا شعوریت کی مدد سے بھرتا چلا جاتا ہے چونکہ یہ احتمال ہمیشہ باقی رہتا ہے کہ یہ کھانچے خود عملی تحقیق سے بھرے جاسکتے ہیں اس لئے بارٹن کا طریقہ نہایت ناپسندیدہ ہے۔ لوٹنر نے اپنی روحانی نفسیات میں یہ طریقہ استعمال کیا تھا بارٹن نے اس کو اپنے تمام فلسفے پر عائد کر دیا اور اس بات کا خیال نہیں کیا کہ لوٹنر نے میکائیت کی اہمیت کو کھلے الفاظ میں اور نہایت زور کے ساتھ تسلیم کیا ہے۔ بارٹن نے اپنا یہ دعویٰ پورا نہیں کیا کہ میں فکری نتائج کا استخراجی اسالب سے حاصل کر دنگا۔ اس کے برعکس اس نے استقراء کو ناقص قرار دیا ہے اور یہ کہتا ہے کہ استقراء کا فقط یہ کام ہے کہ وہ ان نتائج کی تصدیق کرے جو فکر کو دوسرے ذرائع سے حاصل ہوئے ہیں۔

### (ب) قنوط اور اخلاقیات

بارٹن ہم کو یقین دلاتا ہے کہ اس کی نسبت یہ خیال کرنا غلط ہو گا کہ وہ طبعاً قنوطی ہے۔ وہ محض نظری لحاظ سے قنوطیت کی تعلیم دیتا ہے اگرچہ یہ صحیح ہے کہ جوانی کی مصیبتوں اور مایوسیوں کی وجہ سے وہ اس راستے پر چڑ گیا۔ ایک جگہ پر وہ کہتا ہے کہ میں نے اپنی کتاب میں قنوطیت کا باب 'حیاتیات' کے ذاتی احساس سے بالکل الگ ہو کر لکھا ہے میرے لئے مصیبت عالم محض علم کا معرض بن کر لطیف ہو گئی اور مجھ کو

دوبارہ دیکھوں قلب حاصل ہو گیا جو اس فلسفی کو حاصل ہوتا ہے جو فکر خالص کی فضا میں سانس لیتا ہے اور جہاں سے وہ عالم اور اپنے اہم کو محض ایک موضوع تحقیق خیال کرتا ہے۔ اس کے علاوہ کہتا ہے کہ میرا تمام فلسفہ قنوطی نہیں ہے اور نہ ہی قنوط کارنگ اس پر غالب ہے۔ (Zur Geschichte und Begründung des

Pessimismus 2nd Edition pp. 18 — 28) اس نے اپنا یہ خاص مقصد قرار

دیا تھا کہ قنوطیت کو فلسفہ ارتقا کے ساتھ جمع کرے جب ہم قیمت عالم کا اندازہ کرنے میں مسرت کو معیار قرار دیتے ہیں تو لازماً قنوطیت پر پہنچتے ہیں۔ وہ ہیگل کے فلسفے کو شوپن ہائز کے فلسفے کے ساتھ ملانا چاہتا ہے جیسا کہ اس نے لاشعوریت کے تصویروں ہیگل کے تصویروں اور شوپن ہائز کے ارادہ مطلق میں موافقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ یہ عجیب بات ہے کہ ہارٹمن یہاں کائنات سے متصل ہو جاتا ہے۔ منطقی استدلال کی بنا پر کائنات نے مسئلہ شر کو ناقابل حل قرار دیا اور اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ عیسوی تصور خدا کو مد نظر رکھ کر استدلال کرتا تھا اور شر کا وجود ایسے خدا کے وجود کے موافق نہیں ہو سکتا۔ لیکن سوال یوں ہونا چاہیے کہ جو ہر کائنات کا ایسا تصور کرنا قائم کیا جائے کہ اس قسم کی کائنات کا سرزد ہونا اس کی ہستی کے منافی اور متضاد نہ ہو۔ جب اس سوال کو اس صورت میں پیش کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ کائنات نے قنوطیت اور ارتقا کو پیش کر کے اس کی بحث کے لئے راستہ صاف کر دیا ہے شوپن ہائز نے ان میں سے قنوطیت کو اختیار کر لیا اور ہیگل نے ارتقا کو۔ اب وقت آیا ہے کہ کوئی شخص ان دونوں کے اخذ کردہ نتائج کو متحد کر دے۔

ہارٹمن یوں استدلال کرتا ہے کہ بے جانب ہو کر اگر ہم حیات و کائنات کو دیکھیں تو اس کے اندر لذت کی نسبت اہم کی مقدار بہت زیادہ ملے گی اسی لئے کائنات کا وجود عقل سے اخذ نہیں ہو سکتا۔ کائنات کی اصل عقلی نہیں بلکہ غیر عقلی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ لاشعوریت کا ارادی عنصر اس کے تصوری عنصر سے الگ ہو گیا ہے ہارٹمن بوسے اور شیلنگ کی اس سب سے تعلیم کا احیا کرتا ہے کہ خدا کی ذات کے اندر ایک تاریک عنصر ہے جس کی سرکشی کائنات کے ظہور کا باعث ہے۔ کسی ناقابل توجہ طریقے سے ارادہ جو بذات خود اندھا ہے تصور



سے بالکل منقطع ہو گیا لیکن لاشعوریت کے عنصر پرنا نے ہمیشہ کائنات کے ارتقائیں حصہ لیا ہے اور کوشش کی ہے کہ کوروسرکش عنصر میں نظم و ربط پیدا کرے اسی لئے کائنات ہم کو دو مختلف قسموں کی معلوم ہوتی ہے۔ قنوطیت اور ارتقائیت دونوں درست ہیں کیونکہ یہ دونوں اصول کائنات میں عمل پیرا ہیں۔ اس امر میں ہارٹمن کا فلسفہ مذہب و الکیمیا و سو اور اسٹوارٹ مل کے مشابہ معلوم ہوتا ہے، فرق صرف یہ ہے کہ ہارٹمن کے نزدیک ارتقا خدا کو بتدریج تکلیف سے نجات دلاتا ہے کیونکہ اس نے اسے کو بتدریج فنا کرنا اس مصیبت کا علاج کرنا ہے جس کی وجہ سے دنیا ظہور میں آئی۔ اسی وجہ سے یہ نہایت اہم بات ہے کہ انسان کو زندگی کی مصیبت کا بخوبی علم ہو جائے۔ اس لحاظ سے ہارٹمن کا خیال تھا کہ سوپن ہار سے ایک نئے دور حیات کا آغاز ہوتا ہے لیکن یہ علم انسان کے اندر بہت رفتہ رفتہ پیدا ہوتا ہے اور وہ یکے بعد دیگرے اشیاء و مقاصد کی نظر فریبی سے واقف ہوتا جاتا ہے۔ پہلے پہل انسان اسی زندگی میں مسرت کی امید رکھتا ہے لیکن جب اس کو اس زندگی سے کوئی حقیقی مسرت حاصل نہیں ہوتی تو وہ اپنی امیدیں آئندہ زندگی کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ یہ دھوکے کی دوسری منزل ہے مگر یہ اعتقادات دیر تک قائم نہیں رہ سکتا اور انسان پھر عود کر کے اسی زندگی پر اعتماد کرنے لگتا ہے۔ چونکہ تجربے نے انسان کو اس زندگی کے آلام سے واقف کر دیا ہے اس لئے وہ فوری مسرت کی توقع اپنی انفرادی زندگی میں نہیں رکھتا اور یہ خیال کرتا ہے کہ نوع انسان کو ترقی کرتے کرتے کسی مستقبل بعید میں کامل سعادت حاصل ہو جائیگی اسی لئے وہ اپنی تمام قوتیں اسی مستقبل کی تیاری میں صرف کرنے لگتا ہے۔ یہ دھوکے کی تیسری منزل ہے جس کے اندر نوع انسان غالباً دیر تک رہ سکتی ہے لیکن تھوڑے سے انسانوں کا بھی اس دھوکے سے پوری طرح واقف ہو جانا ہارٹمن کے نزدیک نظریہ قنوطیت کے جواز کیلئے کافی ہے اسکی صحت کیلئے کثرت اس امر کی ضرورت نہیں (Zur Gesch. U. Begr. des Pessimismus 174-254) ہارٹمن کی اخلاقیات کا اس کی قنوطیت کے ساتھ بہت قریبی تعلق ہے اس کا خیال یہ ہے کہ تمدن اور مسرت کے درمیان ناقابل توافق تناقض پایا

جاتا ہے۔ انسان جیسے جیسے تمدن میں ترقی کرتا ہے ویسے ویسے مسرت کو کھوتا جاتا ہے کاروبار حیات میں جستجو پر جمیدگی پیدا ہوتی جاتی ہے اسی قدر رنج و الم کے لئے زیادہ گنجائش نکلتی آتی ہے۔ انسان تکلیفوں کے لئے زیادہ حساس ہو جاتا ہے اور ترقی ہو کر دھوکوں کو پہچاننے کیلئے اس کی بصیرت کو تیز کر دیتی ہے۔ ترقی تمدن میں حاجتیں بہت تیزی سے بڑھتی ہیں اور ان کو پورا کرنے کے ذرائع اتنی جلدی ہوتا نہیں ہو سکتے۔ اسی لئے انسان کو فیصلہ کرنا پڑیگا کہ وہ تہذیب اور مسرت میں سے کس کو منتخب کرتا ہے یا وہ نظریہ ارتقا کو قبول کرے یا نظریہ مسرت کو۔ مسرت کے لئے سکون و اطمینان کی ضرورت ہے لیکن سکون و اطمینان سے لازماً جو دو اختلال پیدا ہو گا۔ ترقی جاری رہتی ہے جب تک کہ تمام ممکنات ختم نہ ہو جائیں ترقی سے بے اطمینانی میں اضافہ ہوتا ہے اور دھوکے فنا ہوتے جاتے ہیں یہاں تک کہ زندگی کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اس سے نجات کمال ہو جاتی ہے اور ارادہ کو ربی مطلق العنانی منسوخ ہو جاتی ہے۔ لیکن کے نزدیک اعلیٰ ترین اخلاقیات انسانی ہمدردی اور ترقی کے جذبے پر مشتمل نہیں بلکہ اس رویے کا نام ہے کہ خدا کے ساتھ ہمدردی کی جائے اور اس کو قید و مصیبت سے نجات دلوائی جائے اس طرح سے کوئی لاشعوریت کا مقصد خود ہمارا اپنا مقصد بن جاتا ہے۔

ہارٹمن کا فلسفہ معکوس دینیات ہے وہ ایک کوئی مقصد کے خیال سے بہت کام لیتا ہے لیکن اس خیال میں مشکلات پنہاں ہیں ان سے کبھی سنجیدگی سے دوچار نہیں ہوتا۔ بائیں ہمدردی کی اخلاقیات میں مخصوص نکات پر بعض نہایت عمدہ بحثیں ملتی ہیں وہ مختلف نظریات کے خصوصیات نہایت عمدگی سے بیان کرتا ہے اور ان پر نہایت اچھی تنقید کرتا ہے ان مخصوص بحثوں میں اسکا فکر قنوطیت کی بالکل طبیعت سے آزاد ہوتا ہے۔ درحقیقت قنوطیت پر اس کا غلبہ اس کے اپنے بیسان کی نسبت بہت زیادہ کمال ہے علاوہ ارتقائی اور رجحانی ہے۔ ہارٹمن کہتا ہے کہ موجودہ زمانے میں بہترین طرز عمل ہی ہے کہ اودہ اخیان کو صحیح قدر دیا جائے عمل کائنات میں ہمارا صحیح کام یہی ہو سکتا ہے کہ ہم پوری طرح حیات و آلام حیات کو قبول کریں اور ہمز دلانہ طور پر اس کو

ترک نہ کریں۔ ہارٹمن کے بیان کے مطابق دور قنوط ابھی اسقدر دور ہے کہ ہم کو تعجب ہوتا ہے کہ اس کو ایسے بعید مستقبل کی نسبت ایسی یقینی اطلاع ہے اسقدر ملتی ہو جانے کی وجہ سے ہارٹمن کی قنوطیت میں وہ شخصی اور عملی اہمیت نہیں رہتی جو شوپن ہار کے فلسفے میں پائی جاتی ہے۔ ہارٹمن کے فلسفے کا شوپن ہار کے فلسفے سے کچھ اسی قسم کا تعلق ہے جیسا کہ جدید نصرانیوں کا ابتدائی نصرانیوں کے عقیدہ قیامت کے ساتھ۔ جدید عیسائیوں نے یوم آخر کو نہایت ہی بعید مستقبل میں ڈال دیا ہے درآخالیکہ آغا ز عیسائیت میں عیسائی لوگ اس کو بہت قریب سمجھتے تھے اور اپنی تمام زندگی اسی خیال کے مطابق ڈھالتے تھے بہت دور کے ممکنات نہ گردار پر اثر ڈال سکتے ہیں اور نہ زندگی کی قدر قیمت کو فنا کر سکتے ہیں۔ ہم فقط اس زندگی کی قدر قیمت کا اندازہ کر سکتے ہیں جو ہم یہاں بسر کرتے ہیں اور ہم اپنے اعلیٰ اور واجب التعمیم نصب العین کو اس کے اندر تلاش کرتے ہیں۔

## باب چہارم

### انتقادیات اور ایجابیت

فریڈریش البرٹ لانگے۔  
(Friedrich Albert Lange)

یہ قدرتی بات تھی کہ ردِ منتہم کے انحطاط افطری سائنس کے طلوع اور ولایت کے اس دور سے کے بعد کہ وہ سائنس کی قطعی صداقت ہے، اس میلان کو دوبارہ ترقی ہو جو انیسویں صدی کے نصف اقل میں محض ایک موجِ زیریں کی طرح تھا۔ اس زمانے میں شوپن ہار اور ہربارٹ کے نظریات کی طرف جو خاص توجہ کی گئی وہ خود اس امر کا ثبوت ہے کہ فلسفے میں پھر ایک انقلاب واقع ہوا ہے۔ اب اس بات کا احساس پیدا ہوا کہ علم کے نئے خزانوں کی نسبت کسی خاص رویے کو متعین کرنے کے لئے انسانی علم کی اساس پر دوبارہ تنقیدی نظر ڈالی جائے۔ لوٹنر نے فشنر اور کسی حد تک ہارٹمن کے فلسفے میں بھی اس سمت میں کچھ کوشش نظر آتی ہے لیکن حقیقت میں ان میں سے کسی نے بھی نظریہ علم میں پوری طرح تحقیق نہیں کی۔ یہ تمام مفکرین اپنی تحقیق موجودیت کو امر واقع قرار دے کر شروع کرتے ہیں اور کم و بیش محنت استدلال کے ساتھ اپنی تصوراتی تعبیرات کے لئے موجودیت کے اساسی مفروضات یا اس کے کھانچوں کے اندر ایک نیا تلاش کرتے ہیں۔ خاصکر لوٹنر سے کی کوشش اس امر میں دلچسپ ہے لیکن اس کو دراصل نظریہ علم نہیں بلکہ نظریہ وجود کی تحقیق مقصود ہے جن لوگوں نے پہلے

پہل اس کی طرف توجہ دلائی کہ کانٹ کے مسئلہ علم کی تحقیق کو دوبارہ جاری کرنا چاہئے ان میں سے اڈوارڈ زلر (Zeller) بھی تھا جو اپنی تاریخ فلسفہ کے لئے مشہور ہے۔ اس نے ایک مختصر سار سالہ لکھا 'نظریہ علم کا مقصد اور اس کی اہمیت' (Über die Bedeutung und Aufgabe des Erkenntnistheorie,

1862) جو اس وجہ سے بھی خاص طور پر مہذب لوگوں کے مصنف کی نسبت یہ مشہور تھا کہ وہ نیگل کا پیرو ہے۔ اس کے کچھ سال بعد فریڈریش لارٹ لانگے (Lange) نے تاریخ فلسفہ پر اپنی پیش یہاں کتاب تاریخ مادیت میں لکھا کہ ریٹنٹیک فلاسفہ اور مادیوں دو ٹول نے نظریہ علم کی طرف سے غفلت برتی ہے۔ اس نے کوشش کی کہ علیاتی بنیاد پر تصوراتی نظریہ کائنات کی حمایت کرے۔

جدید جرمن فلسفہ کی تاریخ میں لانگے ایک نہایت دلچسپ مفکر ہے۔ غایات کے لئے سرگرمی، قوت تنقید و سعتِ علم اور موجودیت سے پوری واقفیت، یہ سب چیزیں اس کی طبیعت میں نہایت ناوہ طور پر متناسب انداز میں پائی جاتی تھیں مزید برآں اس میں غیر معمولی ادبی قابلیت بھی تھی بد قسمتی سے اس کا یہ زمانہ غربت تنگ نکلا وہ سوئٹکن کے قریب فلسفہ میں پیدا ہوا مفتون شباب کا زمانہ اس نے ریویج میں گزارا جہاں پر اس کا باپ بے پی لانگے فلسفہ میں دنیاویات کا پیرو تھیں ہو گیا تھا۔ اس طرح سے اس کی ذہنی ترقی کی داغ بیل سوئٹکنر لینڈ کی آزاد فضا میں پڑی جس کا اثر اس کی تمام زندگی اور تمام کام پر معلوم ہو سکتا ہے۔ اس نے جاموون (Boun) میں تعلیم حاصل کی۔ اس کا خاص مقصد یہ تھا کہ اپنے آپ کو معلمی کے پیشے کے لئے تیار کرے اسی وجہ سے اس نے لسانیات کی تعلیم حاصل کی لیکن ساتھ ساتھ فلسفیانہ تعلیم کی طرف سے بے توجہی نہیں برتی۔ اس کے فلسفیانہ میلانات نے بہت جلد یمن صورت اختیار کر لی۔ ۱۸۶۷ء کے ایک خط میں وہ کہتا ہے کہ خدا کائنات خیر و شر وغیرہ غرض ہستی کی نسبت جو تصورات بھی ہم قائم کر سکتے ہیں وہ لازماً نفس انسانی کے قوانین کے مطابق ہوتے ہیں اسی لئے جو قوانین ہمارے تمام علم کی اصلی اساس ہیں اور ہم بھی ان سے ماورے نہیں جاسکتے۔ لانگے کا نقطہ نظر نفسیات اور نظریہ علم میں وہی ہے جو فوئر باخ نے

ہندسی اور فلسفیانہ خیالات پر تنقیدی نظر ڈالنے کے بعد اختیار کیا تھا لیکن لائسنے پر  
 نو رباخ کا کوئی اثر معلوم نہیں ہوتا جو انی میں جن فلسفیانہ تصانیف سے وہ بڑی متاثر  
 ہوا وہ ہیکل کی 'Phänomenologie' (ظہریات) ہر بارٹ کی نفسیات اور  
 شلاٹر مائیکل کی تصانیف تھیں۔ لائسنے کے ایک خط میں وہ شلاٹر مائیکل کا ذکر بڑے  
 ذوق و شوق کے ساتھ کرتا ہے۔ کچھ سال تک ایک مدرسہ قوانین میں مصروف رہنے  
 کے بعد لائسنے نے ایڈیٹری اور معاشرتی اصلاح کا کام شروع کر دیا۔ اس نے اس  
 تحریک میں حصہ لیا جو شمارک کی داخلی پالیسی کے خلاف شروع ہوئی تھی اور  
 حزب العمال کی مساعی تنظیم میں معاونت کی۔ اس کی کتاب (Arbeiterfrage)  
 مسئلہ مزدور ان اسی زمانے کی تصنیف ہے بل کی کتاب 'Political Economy'  
 (معاشیات) کی طرح یہ کتاب بھی ان تصانیف میں سے ہے جن کے اندر سب  
 سے پہلے معاشرتی مسئلے پر بے جا بنی اور عمومی نقطہ نظر سے بحث کی گئی ہے۔  
 اس امر کی نسبت لائسنے کا خیال یہ تھا کہ تنانج للبقا کے خلاف جدوجہد کرنا  
 انسان کا خاص فریضہ ہے اس وقت تک ڈارون کی کتاب و مبدعہ انواع  
 ہی شائع ہوئی تھی اور "نسل انسان" شائع نہیں ہوئی تھی اس لئے لائسنے  
 ڈارون کے اس نقطہ نظر سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا تھا جو اس نے مؤخر الذکر  
 کتاب میں اختیار کیا تھا کہ اخلاقی جدوجہد بھی تنانج للبقا ہی کی ایک قسم ہے۔  
 اس کے نزدیک مسئلہ مزدوری کی سیاسی اہمیت یہ تھی کہ اس سے قدامت  
 پسند ادارات پر مسلسل دباؤ پڑتا ہے اور اگر اس روتہ کے بہنے کے لئے  
 نہیں نہ کھودی گئیں تو قدیم ادارات کے تمام بند اس سیلاب سے ٹوٹ  
 جائیں گے۔ اعلیٰ طبقوں کے آزاد خیال لوگوں کو یہ جان لینا چاہئے کہ ان کو دو  
 باتوں میں سے ایک کو اختیار کرنا پڑے گا یا وہ کناروں کو مضبوط کریں یا نہیں  
 کھودنے میں مدد دیں لائسنے کو اس انتخاب میں خود کوئی وقت نہیں تھی لیکن  
 جرمنی میں لوگ زیادہ تر کناروں کو ہی مضبوط کرنے میں لگے رہتے ہیں اس  
 لئے لائسنے کو واپس سوئٹزرلینڈ جانا پڑا۔ اخباروں کی ادارت اور معاشرتی  
 اصلاح کے ہیجان میں بھی وہ اپنی خاص تصنیف کی تکمیل کے لئے وقت نکال رہا

جو ایکن کے بیان کے مطابق ۱۸۶۵ء میں شائع ہوئی اگرچہ سرورق پر ۱۸۶۶ء لکھا ہے (تاریخ مادیت)۔ یہ غرض تاریخی کتاب نہیں ہے مادیت کی خاص صورتوں اور علوم فطرت کے ارتقا کو جو جس و خروش کے ساتھ بیان کر کے وہ روحی اور مادی پہلوؤں کی باہمی نسبت پر روشنی ڈالنا چاہتا تھا اس نظری سوال کو وہ عملی معاشرتی مسئلے کے ساتھ ملا دیتا ہے۔ اگرچہ اس کتاب کے بہت سے حصے اب موجودہ حالات کے لئے بے معرفت ہیں تاہم کوئی شخص متاثر ہوئے بغیر اس کو نہیں پڑھتا اور ضروری مفید معلومات حاصل کر سکتا ہے۔ اس کے تھوڑے ہی عرصہ بعد اس نے معاشرتی مسئلے پر ایک اور کتاب شائع کی (مسئلہ معاشرت کی نسبت ل کے خیالات)۔

(Mill's Ansichten über die soziale Frage 1866)

سوشلزم لینڈ کے دوران قیام میں بہت قسم کا اور حیرت انگیز کام کیا و نمٹ کر کے شہر میں وہ کتب فروشی بھی کرتا تھا، ملٹی بھی اور ایڈیٹری بھی۔ زیورج کے ضلع کے دستور حکومت کی اصلاح کے لئے عوام میں جو تحریک تھی لاسٹنگ نے اس میں بڑی سرگرمی سے حصہ لیا۔ بعد ازاں وہ زیورج میں پروفیسر ہو گیا۔ اور اس کو دوبارہ علمی انہماک کا موقع ملا۔ اس کے وطن والوں نے پھر اس کی طرف توجہ کر لی شہر کے کی اور اسے خود بھی وطن کو واپس جانے کی تمنا تھی۔ ۱۸۶۱ء میں وہ مار بوردگ میں پروفیسر ہو گیا۔ اس کو لندن و فی ناسور کی شکایت ہو گئی تھی جس کی وجہ سے عمر کے آخری سال اس نے نہایت تکلیف میں گزارے۔ لیکن اس مصیبت میں بھی نصب العین کا احساس اور تحقیق و آزادی کا شوق اس کو بہارا دیتا رہا وہ اپنی روحانی غذا زیادہ تر سٹارک کی فلسفیانہ نظموں سے حاصل کرتا تھا۔ اسے ۱۸۶۸ء میں وفات پائی۔ منطبق پر اس کی ایک نامکمل لیکن دلچسپ تصنیف اس کی وفات کے بعد شائع ہوئی۔ لاسٹنگ کی بڑی تصنیف کے عنوان ہی سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ اسکے نزدیک خاص حل طلب مسئلہ یہ تھا کہ مادیت کی نسبت ہمارا رویہ کیا ہونا چاہیے۔ اس کا نقطہ نظر اس امر میں فشر کے مماثل تھا۔ اس کا خیال تھا کہ مادیت

کو شکست دینے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اس سے انتہائی نتائج اخذ کئے جائیں۔  
 مادیت کی بڑی خوبی جس کی وجہ سے اسکو استدلالیت حاصل ہوئی یہ ہے کہ اس کے  
 اندر یہ تقاضا پایا جاتا ہے کہ تمام مظاہر کو بلا استثنا مادی علتوں سے اخذ کیا جائے۔  
 اس کے برعکس جیسا کہ لائیک نے بیان کیا ہے تصویریت کے اندر علمی لحاظ سے ایک  
 بہت بڑا خطرہ ہے کہ اسکی وجہ سے خالص دیکھائی کی توجیہ مست پر جاتی ہے اور  
 خارجی علتوں کی زنجیریں نفس کے تعمیر کردہ حلقے داخل ہو جاتے ہیں۔ نظام عصبی  
 اور دماغ کے تمام وظیفوں کی توجیہ عام طبیعی اور کیمیائی قوانین کے ذریعے سے  
 ہونی چاہئے۔ لائیک کے نزدیک خارجی اثرات آلات حسی مرگزہ، اعصاب،  
 دماغ مرکز، گریز اعصاب اور عضلات کے ذریعے سے عمل کرتے ہیں۔ اس تمام  
 عمل کو خود انحصار اور مسلسل ہونا چاہئے۔ اس کی یہ دلیل بقائے مادہ و قوت  
 پر مبنی ہے۔ یہ خیال کرنا بالکل نامقول ہو گا کہ یہ ربط کس جگہ پر ٹوٹ جاتا ہے۔  
 شعور اس زنجیر و رابطہ کا حلقہ نہیں۔ یہ تمام عمل فرد کی نفسی کیفیت کے اندر ہوتا  
 ہے نفسی کیفیت اس عمل کا ایک پہلو ہے اس کا جز نہیں مادیت ان حدود سے  
 آگے نہیں بڑھ سکتی چونکہ شعور سی حالتیں مادی عمل کا جز نہیں ہوتیں اور بقائے مادہ  
 و قوت کے قانون سے ان کی توجیہ نہیں ہو سکتی اسلئے لازم مادہ مادیت  
 سے مادی ہے اور مادیت جب ان مظاہر کی توجیہ کرنے کا دعوے کرتی  
 ہے تو تناقض میں مبتلا ہو جاتی ہے۔ وہ زیادہ سے زیادہ خارجی مادی عمل  
 کی توجیہ کر سکتی ہے کیونکہ ہر باشعور فرد کی نفسی حالت خارجی مشاہدے  
 کے لئے مادی ہی معلوم ہوتی ہے۔ لائیک اس کو ممکن خیال کرتا ہے کہ کسی روز  
 ہر کو یہ معلوم ہو جائے کہ شعور کی کیفیت کے ساتھ کس قسم کا مادی عمل یہ یک وقت  
 واقع ہوتا ہے۔ لیکن وہ اسکی کچھ توقع نہیں رکھتا کہ کبھی انسان کو یہ معلوم ہو سکے  
 کہ خارجی عصبی عمل کا نفسی حالت سے کس قسم کا تعلق ہے۔ یہ ایک جائز مفروضہ  
 ہے کہ ان دو متطابق عالموں۔ یعنی عالم مادہ اور عالم شعور کی تین ایک  
 قسری چیز ہے جو ان دونوں کی مشترک علت ہے۔  
 یہ ایک نہایت دلچسپ بات ہے کہ سائنس کے فاتحانہ اقدام کے



بعد سترھویں صدی کے ٹہرے ٹہرے مفروضات انیسویں صدی کے وسط میں پھر  
 رد نہا ہوئے۔ جیسے فوگٹ، اموشوٹ، اور ہیوٹن نے پانزہ کے نقطہ نظر کا اچھا کیا  
 اسی طرح لوتھ نے ڈیکارٹ کے خیال کو زندہ کیا اور شتروملاگ نے اسپینوزا  
 کی تعلیم کو۔ اس سے اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کہ یہ مفروضات ہمارے فکر کی وہ متبادل  
 صورتیں ہیں جن کے باطن موجودہ حالات میں ہم کسی ایک کو اختیار کر لے پر مجبور ہیں۔  
 زیادہ غور کرنے سے یہ واضح ہو جائیگا کہ قدیم مفروضات اپنی پہلی حالت ہی میں دوبارہ  
 پیش نہیں کر دیئے گئے بلکہ انھوں نے جدید صورت اختیار کر لی ہے۔ انکی علمی اساس  
 ہی نہیں بلکہ فلسفیانہ صورت بھی سترھویں صدی کے ادعائی فلسفہ سے الگ ہے۔  
 متاخرین کے اندر زیادہ نقادانہ بصیرت اور اس بات کا واضح تر شعور پایا جاتا ہے  
 ایک ایسے مسئلے میں جس کا حل نہایت دشوار ہے ایک فلسفی کا خاص کام یہ ہے کہ وہ  
 بہترین اور نہایت منطقی نقطہ نظر کی تحقیق کرے۔ اور معین نظامات بنانے کے  
 ورپے نہ ہو۔ ان دونوں کے درمیان جس انتقادی فلسفے نے نشوونما پائی  
 تھی اس کا کام ضائع نہیں گیا۔

لاگنے کا نقطہ نظر ہر ایک طرف اسپینوزا کی سمت میں لے جاتا ہے اور دوسری  
 طرف کانٹ کی جانب۔ وہ وجود کی ان دو شکلوں یعنی حرکت اور شعور کو مطلقاً  
 الگ الگ خیال نہیں کرتا بلکہ یہ کہتا ہے کہ خارجی دنیا کا وجود ہمارے جسم اور ہمارے  
 دماغ سمیت فقط ہمارے شعور کی وجہ سے ہے۔ انکو درحقیقت شعور کی پیداوار  
 کہہ سکتے ہیں کائنات ہم کو جس طرح متصور ہوتی ہے وہ ہماری ذاتی ساخت کی  
 وجہ سے ہے۔ کانٹ نے اسکی طرف اشارہ کیا تھا اور جو اس کی عضویات نے  
 اسکے بعد اسکی تصدیق کی ہے۔ یہاں پر بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ مادیت سے آخر  
 تک نتائج اخذ کرنے سے انسان مادیت سے گذر جاتا ہے۔ اگر ہم یہ تسلیم بھی  
 کر لیں کہ ہمارا تمام نظریہ کائنات ہماری مادی ساخت کی پیداوار ہے تو بھی اس  
 کے ساتھ ہر کو یہ ماننا پڑیگا کہ یہ خود مادی ساخت ہمارے شعور کا ایک مفروض  
 ہے۔ کیونکہ اس کا وجود براہ راست شعور کے اندر اور شعور کے لئے ہے۔ مادہ  
 اور تنظیم تصورات ہی ہیں خواہ وہ ایسے تصورات ہوں جنکو لازماً قائم کرنا پڑتا ہے

اور وہ معین قوانین کے تحت واقع ہوتے ہیں۔ اس طرح سے مادہ اور روح کی بیکار میں روح فحیاب رہتی ہے۔ زیادہ صحیح تحقیق کے بعد مادے کی نسبت عام اعتقاد زائل ہو جاتا ہے لیکن اسکے زائل ہونے سے سائنس کی تحقیق و ترقی میں کوئی رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی۔

مادیت کی نسبت اس زاویہ نگاہ میں شوین مار لانگے کا پیشرو ہے۔ لانگے کے ساتھ قریباً ایک ہی وقت میں رولینڈ انسکی، ڈانسکے مشہور طبیب نے اسی قسم کا نظریہ پیش کیا۔ لانگے کی تاریخ مادیت میں اس امر کی نسبت کچھ تذبذب پایا جاتا ہے کہ نفسیت کا اطلاق کہاں تک کیا جائے۔ کبھی وہ یہ کہتا ہوا معلوم ہوتا ہے کہ منظر اور شے بذاتہ کی مخالفت ہماری اپنی ساخت کا نتیجہ ہے اس لئے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہمارے تجربے کے حدود کے باہر بھی یہ اختلاف باقی رہتا ہے یا نہیں۔ لیکن بعض اور مقامات پر (خاص کر دوسری اشاعت میں) وہ ایسے نظام اشیا کا ذکر کرتا ہے جو ہمارے علم کے مطابق ہے۔ ڈاؤن کے نام ایک خط میں لانگے بیان کرتا ہے کہ اس مسئلے میں چار مختلف مدارج کو مدنظر رکھنا چاہئے (۱) حسی شہود پر بے چون و چرا ایمان (۲) یہ علم کہ جو اس سے ہم کو اشیا کی ذات کا علم نہیں ہوتا بلکہ ہوا اور اچھو وغیرہ کے ارتعاشات ہم تک پہنچتے ہیں یہ نیچرل سائنس کا خیال ہے (۳) یہ علم کہ ہمارا فہم بھی ہمارے جو اس کی طرح ہماری ساخت کا نتیجہ ہے اس لئے حسی اور راک سائنس کی تصحیح و تنقیح کے بعد بھی ہمیں شے بذاتہ کا علم نہیں بخش سکتا۔ یہ کانٹ کا نقطہ نظر ہے (۴) اس بات کا علم کہ ذات شے اور منظر کا اختلاف بھی ہماری ساخت کی پیداوار ہے اس لئے اس کی صحت بھی قطعی نہیں ہو سکتی لیکن لانگے کا خیال ہے کہ یہ بنیادی شک خود علم کی نسبت نہیں ہو سکتا اس سے فقط سائنس کے حدود کا تہہ چلتا ہے جن کے ماورائے خیال کی پرواز ہو سکتی ہے لیکن فکر اس سے آگے نہیں جاسکتا۔ لانگے کانٹ پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ وہ تیسری منزل میں رہ گیا اور اس کے روٹینگ تابعین پر یہ الزام لگاتا ہے کہ وہ اکثر جو بھی منزل سے بھی تجاوز کر گئے ہیں اور خیال کے عالم میں گھس گئے ہیں اس لئے ان کے نظامات میں انتقاد اور شریعت خلط ملط ہو گئے ہیں حالانکہ انکو اپنے اپنے حدود و معین میں

الگ الگ رہنا چاہئے تھا۔

اس تفریح میں لائے اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ اگر ہمارا علم سرحد پر بھی نہیں اصول کو عائد کرے جن کو وہ حدود کے اندر استعمال کرتا ہے تو اسے نفس اور معروض یا علم اور شے کے اختلاف کو لازماً قائم رکھنا پڑیگا کیونکہ اگر ایسا نہ کیا جائے تو کسی نہ کسی صورت میں تکوین *عن العدم* کا قائل ہونا پڑیگا ہمارا تمام علم اس قانون کے تحت ہے کہ ہم کسی شے کو متعدد مقدمات یا شرائط کی مدد سے بشیر نہیں سمجھ سکتے۔ اگر اس قانون کو تسلیم نہ کریں تو ہم انہیں مشکلات میں مبتلا ہو جاتے ہیں جو ٹکولاس کو زائس کے زمانے سے تاریخ فکر میں بار بار عود کرتی ہیں۔

شوبن بابر کی طرح لائے بھی نفسی تصوریت کے ذریعے سے مادیت کا ازالہ کرنا چاہتا ہے لیکن وہ علی الحاطہ سے بھی تصوریت کی حمایت کرتا ہے۔ یہ حقیقت موجودہ کو محض نفسی قرار دینے پر اکتفا نہیں کرتا کیونکہ ایسا کرنے پر حقیقت بڑی بھلی جیسی ہے ویسی ہی رہتی ہے اس کا دعویٰ ہے کہ جس طرح سائنس کے قوانین کے مطابق حقیقت کی توجیہ کرنا طبع انسانی کا اقتضا ہے اسی طرح نفس العینی تصورات قائم کرنا اور ان کو اعلیٰ ترین حقیقت کا اظہار سمجھنا بھی نفس انسانی کا اقتضا ہے۔ وہ تخلیقی قوت جو احساس اور فکر میں ظاہر ہوتی ہے محض موجود حقیقت پر قناعت نہیں کرتی بلکہ اس سے گذر کر ایک نصب العین عالم کی طرف جانا چاہتی ہے انسان حقیقت کی تکمیل کا آرزو مند ہے تمام ادیان اور فلسفے اسی حاجت کی پیداوار ہیں۔ ان میں اور حقیقت کی سائنٹفک تصویریں یہ فرق پایا جاتا ہے کہ یہ اس ساخت کا نتیجہ نہیں ہیں جو تمام انسانوں میں مشترک پائی جاتی ہے بلکہ انفرادی اور محض میلانات سے پیدا ہوئے ہیں اسی لئے ان کی کوئی کامل تجربی تصدیق نہیں ہو سکتی۔ اس فرق کو مد نظر رکھنا نہایت ضروری ہے تاکہ ہم اس چیز کو جو محض ایک علامت اور اشارہ ہے لفظاً صحیح نہ سمجھ لیں۔

یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ مذہبی اور فلسفیانہ خیالات حقیقت موجودہ کے علم کیلئے کچھ اہمیت رکھتے ہیں لیکن محض پاؤں پر اٹھنا ہی نہیں ہیں۔ اگرچہ لائے نے بعض مقامات پر یہ کہا ہے کہ شاعری وہاں شروع ہوتی ہے جہاں علم ختم ہوتا ہے

لیکن دوسری جگہوں پر وہ فلسفے کا مقام تجربی سائنس اور شاعری کے درمیان قرار دیتا ہے۔ تجربی سائنس میں مادہ غالب ہوتا ہے اور شاعری میں صورت فلسفہ ان دونوں کو متحد کرتا چاہتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کسی خیال کی قیمت کا اندازہ فقط اس سے ہونا چاہیے کہ ہماری روحانی زندگی کی ترقی کیلئے اسکی کیا اہمیت ہے نہ اس سے کہ اس کا مادہ یا اس کی اساس کیا ہے۔ کوئی کافر یا محض پتھروں کے دھیر سے بالکل الگ چیز ہے لائے تو یہاں تک بھی کہہ گیا ہے کہ علی تصوریت کو حقیقت نامعلوم کے ساتھ متحد کر سکتے ہیں مگر اس طرح سے نہیں جس طرح کہ مادیت ان کو متحد کرتی ہے۔ نصب العین تصور نامعلوم ہستی مطلق کی تصویر یا اس کا ایک اشارہ ہے۔

یہاں سے ہم کو معلوم ہو سکتا ہے کہ کسی حد مطلق پر قائم رہنا کس قدر مشکل ہے۔ اس امر میں لائے اپنے اصل میلان کے خلاف افلاطونی ہو گیا ہے۔ اس کو یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ جو تصورات قیمت ہمارے نصب العین کو ظاہر کرتے ہیں وہ ہستی نامعلوم کی تصویریں یا علامتیں ہیں دوسری طرف نصب العین تصورات اور سائنٹفک علم کے درمیان آنے جو بین فرق قائم کیا ہے اسکو مد نظر رکھتے ہوئے ایسے تصورات کے تحقق کیلئے کون کون کون کون کر چکا جو حقیقی اہمیت نہیں رکھتے فلسفیانہ تصورات کی اہمیت اسی حالت میں قائم رہ سکتی ہے اگر ہم انکی نسبت یہ خیال کریں کہ وہ ایسے مفروضات ہیں جو موجودہ یقینی علم کے انتہائی نتائج کا لب لباب ہیں۔ اسکے بعد مزید تحقیق سے انکی نسبت یہ فیصلہ ہونا چاہیے کہ انکے اندر کیا نظری یا علی اہمیت ہے لیکن اگر نظری اہمیت مفقود ہو تو انکی علی اہمیت کیا باقی رہ سکتی ہے۔ اس علی اہمیت کا بھی وہ کوئی معین معیار پیش نہیں کرتا۔ اپنے نظریہ اخلاقیات کے خاکے میں وہ کہتا ہے کہ فطری ہمدردی جیسے اگست کونت اخلاقیات کی بنیاد قرار دیتا ہے تصوراتی نظام کیلئے انکشاف نہیں کرتی۔ وہ اس خیال کو اخلاقیات کی ادلیاتی اساس قرار دیتا ہے کہ ہم ایک کل کا جزو ہیں۔ اخلاقی قانون کی سنتی اس سے سمجھ میں آ سکتی ہے لیکن اتنا سمجھنے کے بعد وہ پھر شک میں مبتلا ہو جاتا ہے کیا ہمارے نصب العین ہیں اکثر غلط راستوں پر نہیں ڈال دیتے اور خاص کر ادیان قائمہ پر نظر کرتے ہوئے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ کیا نبوی آوازوں پر کان دھرنے کی بجائے جن کی وجہ سے اکثر

خودناک تعصب میں مبتلا ہو جاتے ہیں، یہ بہتر نہیں ہے کہ فقط فطری ہمدردی کے شریکانہ اثرات پر اعتماد کریں۔

لاٹکے نے اخلاقیات میں صورتیت اور موجودیت کے باہمی تعلق کی نسبت کوئی تفصیلی تحقیق نہیں کی۔ اخلاقی تصورات میں وہ کانٹ بلکہ شیکر کا پیرو تھا گو وہ ان کے نظریات کے حدود سے واقف تھا۔

مذہبی تصورات کے علامتی ہونے اور انکی عملی قیمت کی نسبت لاٹکے کی جو تعلیم ہے وہ اس کا اطلاق فقط فلسفیانہ تفکر پر ہی نہیں بلکہ ادیان قائمہ پر بھی کرتا ہے جب بات عیسائیت پر اس کے گورائے ایمان کی وجہ سے چل کرئی ہے تو لاٹکے کا خیال ہے کہ دوسرے کو نظر انداز کر دیتی ہے کہ مذہب کی روایتی تعلیم کی آزادانہ طور پر تصوری تاویل بھی ہو سکتی ہے ہمارا فرض ہے کہ لفظی صورت کی بجائے اس کے معنی اور اسکی قیمت پر غور کریں۔ ایک خاص معنی کے لحاظ سے مذہبی تصورات سرمدی ہوتے ہیں مثلاً کون شخص یہ ثابت کر سکتا ہے کہ رافائل کی حضرت مریم کی تصویر غلط ہے حقیقی پارسا روح کی باطنی زندگی میں ایک ایسی چیز موجزن ہوئی ہے جسکو ایک تصویر ہی آزاد خیال شخص سمجھتا ہے اور لازماً اسکے ساتھ ہمدردی کرتا ہے۔ لاٹکے مذہبی تعلیم کی ایک ایسی تاویل چاہتا تھا جو کانٹ فٹسے اور شلائر ماخو کی تعلیم کے مطابق ہو اور جس کے اندر عیسائیت اخلاقی اور نصب العینی مغز لفظیت کے جھلکے کو ہٹا کر نکال لیا جائے لیکن اسکے نزدیک ہیگل کے فلسفہ مذہب میں بہت قدست پرستی پائی جاتی ہے۔ وہ دین قائمہ پر بلکہ راستہ حل کرنے سے احتراز کرتا رہا تا کہ قوم کی یکانگت اور روحانی زندگی کی قوت میں خلل واقع نہ ہو۔ اگر اسکو ان میں سے لازماً کسی ایک کو بھی اختیار کرنا پڑتا تو وہ عارضی طور پر عقلیت کو مذہب پر قربان کر دیتا بشرطیکہ پادریوں کا غلبہ نہ رہے اور آزادی تعلیم کا پیر پیدا نہ ہو وہ اپنے زمانے کی تناقضات تحریکات کو شرح صدر قبول کرتا تھا اور فلسفے سے اسکو یہ توقع تھی وہ فطرت اور انسانی ترقی کے قانون کی نسبت ایک گہری نظر پیدا کر کے اس تناقض کو ہٹا کر دے۔ وہ اپنی تصنیف کو اس امر کے اظہار پر ختم کرتا ہے کہ اس سمت میں اگر وہ اتنا داری سخت کیا تو اس سے ضرور مفید نتائج حاصل ہوں گے۔

روینڈنک فلاسفہ نے کانٹ کے فلسفہ کو اپنے نزدیک فتح کر کے پس پشت ڈال دیا تھا لیکن لاٹکے نے اسکی نسبت پیشی و پس کا اظہار کیا اور اسکی وجہ سے دوسرے کو بھی اسکے مطالعے کی طرف متوجہ ہوئی۔ کانٹ کے فلسفہ

تاویل کی نسبت بہت اختلاف آرا پیدا ہو گیا۔ اس بحث کی وجہ سے کانت کی نسبت بہت کچھ لکھا گیا جس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ اس کے اسالیب تحقیق اس کا کام اور تاریخ فلسفہ میں اس کا مقام میں پہلے کی نسبت زیادہ واضح طور پر نشین ہو گیا ہے اگرچہ یہ تحقیق زیادہ تر لسانیاتی لحاظ سے کی گئی لیکن کانت کے فلسفے کو سمجھنے کے لئے وہ بہت اہم ہے۔ اس کام کے لئے ہم خاکسار کوہن پولسن، لاس اور فیننگر کے رہن مشق ہیں۔ اردن سن اور رائے کے لئے کانت کی غیر مطبوعہ یادداشتوں اور خطوط کی نسبت جو تحقیق کی اس نے ہمیں اس مفکر کے ارتقاء کے فکر پر بہت روشنی ڈالی۔

ایک شاندار رسالے میں جس کا عنوان (Was uns Kant Sein Kann) یعنی کانت کی ہمارے لئے کیا اہمیت ہے، فریڈرک پولسن نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ یہ زمانہ کانت سے کیا سیکھ سکتا ہے۔ یہ مانتی اس پر مشتمل نہیں کہ اس کی تعلیم کو جوں کا توں دوبارہ پیش کیا جائے فقط کانت کی طرز تحقیق قابل داد اور سبق آموز ہے۔ نوکانٹی تحریک (Neo Kantism) کوئی مخصوص مذہب نہیں ہے بلکہ اس کوشش کا نام ہے کہ تصورات اساسی کی نسبت علمیاتی تحقیقات کی جائے۔ کانت کے معاملہ سے روڈینٹک فلسفے کی جو مخالفت پیدا ہوئی اس کی وجہ سے بہت سے لوگ ایجابیت کی طرف آ گئے۔

## اوگن ڈیورنگ

(EUGEN DUHRING)

لائپزگ کی تاریخ مادیت کی اشاعت کے ایک سال بعد اوگن ڈیورنگ کی کتاب (Naturliche Dialektik) (طبیعی دیالیکٹک) شائع ہوئی جو اسیوں صدی کے نصف آخر کی ایک ہدایت قابل تعریف علمیاتی تصنیف ہے۔ وہ انتقادیت کا نقطہ نظر اختیار کرتا ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ وہ کانت کے اس مسئلے پر دوبارہ گہری نظر ڈالتے جس کو روڈینٹک انکار کے سیلاب نے غرق کر دیا حال کی جرمن تصانیف میں سے وہ اس موضوع کی نسبت ٹرنڈن برگ کی کتاب و منطق و تحقیقات کا پسندیدگی سے ذکر کرتا ہے دیگر ممالک کے مفکرین میں سے کوئی اور

اسٹوارٹ کی کا حوالہ دیتا ہے اگر یہ انھوں نے خاص طور پر اس مسئلے کی تحقیق نہیں کی۔ اس کتاب کے نسخہ اب بھی بہت کم ملتے ہیں کیونکہ مصنف نے اس کو دوسری بار شائع نہیں کیا جس کی وجہ شاید یہ ہوگی کہ بعد میں اس کے خیالات کسی قدر تبدیل ہو کر ایمپیریسم کی سمت میں آ گئے۔ اسکے باوجود طرز بیان اور مضامین کے لحاظ سے وہ ڈیورنگ کی بہترین تصنیف ہے۔ اس کے دلچسپ موضوع کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس میں فلسفہ اعتقاد اور ایمپیریسم کے باہمی تعلق پر روشنی ڈالی گئی ہے اور یہ دونوں میلانات ایسے ہیں جو نہ صرف ڈیورنگ میں بلکہ تمام جدید فلسفے کے اندر باہم دست و گریباں ہیں۔ اس ابتدائی دور میں بھی ڈیورنگ اپنے دو اساسی افکار میں ایمپیریسم کے بہت قریب آ جاتا ہے۔ وہ کانسٹ اور شوپن آرسے میں زیادہ زور رکھے ساتھ اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ اصول دلیل کتنی، ہمارے فکر کا قانون ہے نہ کہ اصل حقیقت کا جسکے اندر ہمارے فکر کے علاوہ اور بھی بہت کچھ ہے اس کا دوسرا اصول دلیل غیر کتنی کا اصول ہے اس اصول کے مطابق یارثیوت اس شخص پر ہے جو کوئی نئی بات بیان کرے جو کچھ پہلے ثابت شدہ اور موجود ہے اس کو ثابت شدہ اور صحیح خیال کیا جاسکتا ہے کہ اس کو ترک کرنے کی کافی وجہ پیدا نہ ہو پہلے اصول کے ذریعے سے ڈیورنگ عقلیاتی اور حقیقت کی طرف سے متاثر ہوتا ہے اور دوسرے اصول کے ذریعے سے تصورات اور تنویریت کو فیرویح قرار دیتا ہے ان دونوں اصولوں کو یکجا کر کے وہ اپنی تعمیر حقیقت موجودہ کی بنیاد پر قائم کرتا ہے بغیر اس کے کہ دیگر ماخذ سے حاصل کردہ تصورات کی آمیزش اس کے ساتھ کی جائے۔ اس نے فورٹ باخ کے کام کو جاری رکھا اور وہ جرمنی میں ایمپیریسم کا سب سے مشہور نمائندہ ہے۔ وہ خود اپنے فلسفہ کو فلسفہ حقیقت کہتا ہے۔ نظریہ حیات اور کردار کے لئے ہمیں اسی حقیقت کو بنیاد قرار دینا چاہئے جس کے صفات کا علم ہمیں تجربے سے ہوتا ہے۔ ڈیورنگ کے لئے فلسفہ کوئی محض نظریہ نہیں ہے بلکہ ذاتی اعتقاد کا اظہار ہے۔

سوائے عقلی شعبے کے دیگر میلانات میں ڈیورنگ ایمپیریسم کی مدی کو رجحانی سمجھتا ہے وہ سترھویں صدی کو سائنس کا عہدِ نثریں قرار دیتا ہے کیونکہ اصلی سائنس اسی صدی میں پیدا ہوا اور اس لحاظ سے ایمپیریسم کی مدی کا کوئی کارنامہ اس کا مقابلہ

نہیں کر سکتا یہ نہاں پر ڈیورنگ کے ذہن میں سائنس کے بارے میں گیلیلیو اور کوپرنیکس اور نیوٹن اور لیٹلے کے اندر پروتاہا جس اور اساتذہ جیسے مفکرین میں ہم ابھی تک انہیں افکار پر زندگی بسر کر رہے ہیں جو ہم کو ان لوگوں سے حاصل ہوئے۔ ڈیورنگ کی یہ ایک خصوصیت ہے کہ وہ ان عظیم الشان قوی اور نتیجہ خیز اساسی تصورات کو بہ نسبت ان کے جزئی اطلاقات یا تجربی تصدیقات کے زیادہ اہم سمجھتا ہے اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ اس کا زاویہ نگاہ تاریخی ہے اور وہ اہل کمال نابغوں کی بہت قدر کرتا ہے لیکن اس نے اس حقیقت کی طرف سے انھیں بند کر لیں کہ ان عظیم تصورات کی تصدیق کس طرح جزئی تجربات سے ہوتی ہے حالانکہ ایک ایسا ہی فلسفی ان کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کر سکتا ڈیورنگ کا یہ میلان جو بلاشبہ اس کی نابینائی کا نتیجہ تھا ترقی کرتا گیا اور اس کی وجہ سے علم کی جو ترقی اس کے گرد و پیش ہو رہی تھی اس سے منقطع ہو گیا۔ اس کا نہایت بڑا اثر نہ صرف اس کے فلسفے بلکہ اس کے خارجی حالات پر بھی پڑا۔

ترجموں مدی کی تعریف میں وہ اس لئے رطب اللسان ہے کہ وہ افکار عظیمہ کی آفرینش کا زمانہ ہے اور انھار میں مدی کی تعریف وہ اس لحاظ سے کرتا ہے کہ اس کے اندر ان افکار کے اطلاقات سے اصلاحات عمل میں آئیں۔ چونکہ اس کو اپنا زمانہ نہایت گیا گزرا معلوم ہوتا تھا اسی لئے وہ اور بھی زیادہ قوی امید کے ساتھ مستقبل کی طرف نگاہیں اٹھاتا تھا۔ وہ اس کو اپنی فطرت کا ایک تقاضا سمجھتا تھا کہ فکر و حیات کی ایک ایسی تحریک پیش کرے جسے ایک بعید مستقبل ہی قبول کر سکتا ہے۔ اس کی قوت و ثروت فکر کے ساتھ ایک مصلح کی خود اعتمادی بھی شامل تھی لیکن بد قسمتی سے اس کی بعد کی تعانیف میں ایک تلخی اور بدگمانی پائی جاتی ہے جس میں اس کے نامساعد حالات کی وجہ سے ترقی ہوتی گئی وہ جن کو اپنا دشمن سمجھتا تھا ان کے خلاف اس نے بہت زہر اٹھایا ہے۔ یہ اس کی تحریروں میں اچھے اور برے دونوں معنوں میں ذاتیت کا غلبہ معلوم ہوتا ہے۔ اس نے اپنی زندگی اور اپنی شخصیت کو ایک کتاب میں بیان کیا ہے جس کا عنوان ہے "میرا مقصد میری زندگی اور میرے دشمن"۔ اس کے مخصوص کام اور اس کی



زندگی میں یقیناً کچھ تعلق تھا لیکن شاید اس کا یہ خیال صحیح نہیں تھا اگر اسکے دشمنوں کو اسکے ساتھ اس قدر اچھا دُعا ہے۔

اڈگن ڈیورنگ (۱۸۵۲ء) میں برلن میں پیدا ہوا اس کا فائدہ ان یویدی اٹل تھا (Swedish) اور وہ اس پر بہت فخر کرتا تھا۔ اس کے باپ نے جو ریٹروگریم رنگ میں رنگا ہوا تھا نہ ہی آنراوی کی تھا نہیں اس کی پرورش کی۔ اس تعلیم و تربیت سے اس کے اندر ثبات فکر اور آزاد خیالی پیدا ہو گئی۔ آغاز زندگی ہی میں اس کو ریاضیات اور ہیئت سے بہت دلچسپی ہو گئی۔ باپ کی وفات کے بعد وہ ایک مدرسہ فوٹانیہ میں داخل ہوا جس میں اقامت خانہ بھی تھا لیکن وہاں پر جو روحانی و جسمانی غذا ملتی تھی وہ اس کے مزاج طبعی کے لئے موزوں نہ تھی۔ اس کے بعد اس نے قانون پڑھا اور کچھ عرصے تک وکالت کا کام بھی کیا۔ آنکھوں کی ایک بیماری نے جس نے اسے اندھا کر دیا، یہ کام اس سے چھڑا دیا اس مجبور ہی کے بعد اس نے یہ ارادہ کیا کہ اسے علم و فکر کے خزانہ کو سامنے رکھ کر مضامین پر کتابیں لکھنے میں صرف کرے۔ پہلے اس نے بیوی اور اس کے بعد اس کا بیٹا اس کام میں اس کا مددگار رہا۔ معاشیات تاریخ سائنس اور فلسفے پر اس نے بہت سی کتابیں تصنیف کیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خارجی ذوالفعلیات کے حدود و ہو جانے کے بعد اس زبردست محقق کا اپنے باطنی سرگرمی کی طرف رجوع کرنا بیکار بات نہ تھی۔ اس کی دیگر فلسفیانہ تصانیف جن کا اوپر ذکر نہیں گذرا مفصلہ ذیل ہیں:-

“Der Wert des Lebens”

“Kursus der Philosophie (Wirklichkeits Philosophie)”

“Logik und Wissenschaftstheorie”

“Der Ersatz der Religion durch Vollkommneres”

اس نے برلن یونیورسٹی میں معلم کی حیثیت سے بڑی کامیابی کے ساتھ کام کیا لوگ بڑی کثرت سے اس کے خطبوں میں شریک ہوئے تھے جب پروفیسری کے عہدے سے قائم ہوئے تو اس کو پس پشت ڈال دیا گیا۔ اس پر

اس کو بہت غصہ آیا کیونکہ اس کی معاملات پر اس نے مخالفانہ تنقید کی جس کی وجہ سے بااثر لوگوں سے اس کی مخالفت ہو گئی۔ اس سے زیادہ تر ہم ہونے کے خلاف اس کا غصہ نکالا اور اس پر بڑے سخت حملے کئے۔ اس مشہور طبیعی پر اس نے یہ الزام لگایا کہ اس نے قانون بقائے قوت کے انکشاف کا سہرا اپنے منہ پر باندھ لیا ہے۔ حالانکہ یہ قانون رد برٹ میر نے دریافت کیا تھا۔ ڈیورنگ اور شاپیرو انیسویں صدی کا گیلیلو سمجھتا تھا۔ شعبہ فلسفہ کی درخواست پر ارباب عمل و عقد نے اس کو یہ سزا دی کہ وہ آئندہ جامعہ میں درس نہ دے۔ اس قضیہ کی نسبت جو شہادت ملتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نابینا فلسفی کے ساتھ ناجائز ترقی کی گئی اگرچہ اس میں شک نہیں کہ اس کی مثال انہی تحریروں اور اسلوب بیان و دونوں کے سمجھنے سے نا جائز ہے۔ ڈیورنگ کے ہم ہونے پر اس طرح کے الزام لگانے کی یہی وجہ ہو سکتی ہے کہ اندھا ہونے کی وجہ سے اس کو پوری واقفیت نہیں رہی تھی کہ اس کے گرد و پیش کیا غلطی کام ہو رہا ہے کیونکہ خود ہم ہونے کو جب معلوم ہوا کہ اس انکشاف میں میر نے اس کا پیشرو ہے تو اس نے فوراً اس غرت کے حقدار کو اس کا حق پہنچا دیا لیکن اس الزام میں ڈیورنگ کے اس میلان کو بھی دیکھ لیں کہ وہ کسی بڑے خیال کی ابتدائی صورت کو بعد کے اتفاقی تغیرات اور تغیرات کے مقابلے میں بے حد اہم سمجھتا تھا اور اس میں غیر ضروری مبالغہ کرتا تھا جس کی وجہ سے وہ سترھویں صدی کو انیسویں صدی سے بہت بالاتر سمجھتا تھا اسی وجہ سے وہ روبرٹ میکر کو اس کے حریفوں پر ترجیح دیتا تھا۔ ایک تیسرا عنصر اس کے اندر بدگمانی کا تھا جس کی وجہ بھی اس کی نابینائی اور ماحول سے انقطاع ہو سکتا ہے وہ خواہ مخواہ لوگوں کو اپنا دشمن سمجھنے لگتا تھا۔

یرونیسوں کے بعد وہ معاشرتی جمہورین (Social democrats) اور یہودیوں کو اپنا دشمن خیال کرتا تھا اور یہ سب اس کے نزدیک صداقت کے دشمن تھے۔ وہ کہتا ہے کہ میں نے کسی ایسے شخص کو نہیں دیکھا جو ذاتی اغراض کو چھوڑ کر فقط صداقت کی خاطر میری مخالفت کرے۔ اس کو بنائیت راسخ یقین تھا کہ غیر کی قومیں اس کی حامی ہیں۔ وہ اپنے خودنوشتہ سوانح حیات کے

آخر میں کہتا ہے کہ ”بہر حال یہ بات صحیح ہے کہ میرے دشمن ہمیشہ وہی رہے ہیں جو فطرت انسانی کے بہترین عناصر کے دشمن ہیں۔“  
 ڈیورنگ کئی سال تک آزادانہ طور پر لیچر دیتا رہا اس کے بعد اس نے برلن کے قریب ایک چھوٹے سے قصبے میں سکونت اختیار کر لی جہاں پر وہ اپنی تکمیل سائنس اور تاریخ ادبیات پر تصنیف میں مشغول ہے۔ نامساعدیت اور کدو اور کچھ اپنی اور کچھ دوسروں کی غلطیوں کی وجہ سے اس کی زبردست قوت اگر بالکل ٹوٹ نہیں گئی تو کم از کم شدت سے مجروح ضرور ہو گئی ہے۔

### الف) نظریہ علم

اہمیت علم کی نسبت ڈیورنگ کی تحقیق بالکل انتقادی فلسفے کے انداز میں کی گئی ہے۔ وہ صورت علم اور اسلوب علم کی خصوصیت کو متعین کرتا چاہتا ہے تاکہ اس بات کا فیصلہ ہو سکے کہ کہاں تک ہم صوریہ علم اور تیناچیہ علم کو حقیقی کہہ سکتے ہیں انہماکات خیال کر سکتے ہیں۔ وہ فکر اور وجود کے باہمی تعلق پر تنقیدی نظر ڈالنا چاہتا ہے۔

اس کے ہاں خاص نکتہ یہ ہے کہ فکر ہمیشہ مسلسل ربط کو تلاش کرتا ہے اور آگے بڑھنے کی کوشش کرتا ہے ریاضیات کے اندر لاتناہی کا تصور اس کے سدا ہوتا ہے کہ مقدار کے گھٹنے اور بڑھنے پر ہم کہیں حد نہیں لگا سکتے۔ منطق میں اقوال و جملہ کثیفی کے باعث ہیں ایک لا متناہی سلسلہ ملتا ہے جس میں ایک کیوں کا جواب ملتے ہی دو سہ کیوں پیدا ہو جاتا ہے۔ ڈیورنگ اس ربط مسلسل کے قانون کا ایک دوسرے قانون سے مقابلہ کرتا ہے جس کو وہ قانون اعداد و معدد کہتا ہے۔ ہر حقیقی معروض اور ہر اسلی نتیجہ محدود ہوتا ہے اور زمانی و مکانی اعداد کی ایک معین مقدار پر مشتمل ہوتا ہے۔ لاتناہی اور عدد نا پذیر اور آگے بڑھنے کے محض امکان کو ظاہر کرتے ہیں جو اصل حقیقت میں ہمیشہ کثیف ثابت نہیں ہوتا۔ مزید برآں جب مسلسل در حقیقت موجود ہو تو وہ جزئی اور معین عناصر کے تینگی افتادے سے واقع ہوتا ہے ڈیورنگ کے نزدیک اس سے فکر اور وجود کا ایک امتیازی فرق منکشف ہوتا ہے۔

اگر فکر وجود کے تمام تغیرات و حرکات کو اخذ کرنا اور مظاہر کے زیر و بم کا ہم آہنگ ہونا چاہتا ہے تو اس کے لئے نہایت سبک رو اور ان تھک ہونا لازمی ہے لیکن اپنے کام کو بخوبی سرا بنجام دینے کے لئے اسے جس قانون کی پیروی کرنی پڑتی ہے اس کی نسبت یہ نہیں سمجھ لینا چاہئے کہ وہ حقیقی وجود اور فطرت پر بھی عائد ہوتا ہے یہ بات وجودی اور صدوری علوم کے فرق سے واضح ہو جائے گی۔ ہدیت میں ہم معین مقداروں سے کام لیتے ہیں۔ لیکن نظری ریاضیات کی تخلیقی قوت لامحدود ہے۔ کیمیا میں ذراتی اعداد قانون اعداد معینہ کی مثال ہیں لیکن تمام موجود اعداد و مقادیر محدود ہوتے ہیں یا جرم فلکیہ اور مادے کے ذرات کی تعداد معین ہے۔ ہر لمحہ کے اجزائے وقت کی تعداد بالکل معین ہوتی ہے۔ زمین سورج کے گرد معین بارہ گھمچکی ہے سلسلہ علت و معلول کی کڑیاں بھی عدد میں معین ہیں۔

قانون اعداد معینہ سے ڈیوونگ یہ نتیجہ اخذ کرنے پر اصرار کرتا ہے کہ تمام اعمال فطرت یا کل فطرت کا کوئی آغاز ہو گا کیونکہ لامتناہی طور پر پیچھے ہٹنا ناقابل فہم ہے۔ اسی طرح اس زمانے سے پہلے میں میں تغیرات واقع ہونے شروع ہوئے۔ ایک سرمدی ہستی ہو گی جس کے اندر تغیرات و اختلافات کا وجود نہیں ہو گا۔ اس وقت وجود میں قوت ہو گا۔ وقت اور سلسلہ علت و معلول اس وقت پیدا ہو جب کہ اس غیر متغیر حالت سے تغیر و اختلاف شروع ہوا۔ سلسلہ علت و معلول کو ایک غیر متغیر حالت سے شروع کرنا ڈیوونگ کے فکر اور تاثر دونوں کے لئے اطمینان بخش تھا۔

لیکن ڈیوونگ نے فکر کے تصوری قسمل اور حقیقت موجودہ کی اجرائیت کے مخالف پر اس قدر زور دیا کہ وہ آخر میں ایک معتمد بن گیا مطلق عینیت اور یکسانیت سے اختلاف اور تغیر کی طرف عبور کیسے سمجھ میں آ سکتا ہے اس کے فکر اچھا بننے اس کو اسی مسئلے سے دوچار کر دیا جس کو بوسے

اور تشنگ سے خرافاتی اور فکری انما میں پیش کیا تھا۔ وہ اس استبعاد کو یہ کہہ کر ہلکا کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ جب کبھی کوئی نیا منظر یا نئی صفت ہمارے تجربے میں آتی ہے تو وہ ایک آغاز مطلق ہوتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ابتداء سے مطلق میں اور اس قسم کے منظر میں ایک بڑا فرق ہے ہمارے تجربے میں جو نئی چیز ابھرتی ہے وہ ہم میں تقویٰ پیدا کرتی اور فکر کو حرکت میں لاتی ہے لیکن غیر متغیر ذات مطلق اور تغیر میں جو فرق ہے وہ فکر کو شل کر دیتا ہے۔ ڈیوڑنگ فکر اور وجود میں فقط فرق ہی نہیں کرتا بلکہ ان کو متضاد بنا دیتا ہے۔ اگر ہم سے یہ کہا جائے کہ یا ان دونوں کو متضاد خیال کر دیا یوں سمجھو کہ وجود بھی فکر کی طرح لامتناہی ہے تو ہم سو خراذد صورت کو ترجیح دیں گے۔

ڈیوڑنگ کہتا ہے کہ جو کچھ ہم سائنٹفک اصولوں میں مشرب کرنے ہیں وہ ان قوتوں کی پیداوار ہے جو عمر و دراز تک ایک معین سمت میں عمل کرتی رہی ہیں یاں تک کہ وہ واضح شعور تک پہنچ گئی ہیں شعور اور فکر اس چیز کا منظر ہیں جو خود شعور اور فکر نہیں جس طرح متحرک میکاٹکی قوت اس چیز کا منظر ہے جو خود حرکت نہیں۔ اس لئے یہ فرض کرنا جائز ہو گا کہ شعور کی تہ میں جو کچھ ہے اور جو فکر میں ظاہر نہیں ہوتا وہ اس عمل وجود کے موافق ہے جس کی وجہ سے فطرت میں ایسا ربط پایا جاتا ہے کہ وہ ہماری عقل کے موافق منظم معلوم ہوتی ہے فطرت میں وہی شے کام کرتی ہے جو ہمارے اندر فکر کو حرکت دیتی ہے۔

یہ خیال ڈیوڑنگ کی طبیعت پر اس قدر غالب ہو گیا کہ اپنی بعد کی تضاد میں اس نے انتقاد ہی کے واسطے کے خلاف بڑی شدت سے اعتراض کرنا شروع کیا کہ انتقادیت اس غلط نظریے پر قائم ہے کہ ہم کو شے کی نفس کا علم نہیں ہو سکتا کیونکہ ہمارا علم نہ صرف فطرت اسٹیا بلکہ ہماری اپنی فطرت سے بھی متعین ہوتا ہے وہ کہتا ہے کہ اس خیال نے سائنس میں بیہودگی پیدا کر دی ہے اور ایک دوسرے عالم پر یقین کرنے کے تقاضے کو پورا

کرنے کے لئے ریاکاری سے فکر کے نتائج کو اپنے مصرف میں لے لیا ہے۔  
ڈیورنگ کہتا ہے کہ اس مسئلے کے حل کے لئے بھی قانون اعداد معینہ کام  
آئیگا۔ عدد کا تصور خود اس بات کی مثال ہے کہ ہمارے پاس ایسے تصورات  
موجود ہیں جو وجہ و کو اس طرح ظاہر کرتے ہیں کہ ان کی وجہ سے وجہ داور فکر کے  
درمیان ان کی مداخلت کی گنجائش نہیں رہتی۔

ڈیورنگ جو دوسری نگہوں پر بڑی شد و مد کے ساتھ فکر اور وجہ دے  
تخالف کو پیش کرتا ہے، یہاں پر اسی زور شور سے اس امکان کو بھی پیش کرتا  
ہے کہ ان دونوں میں کامل موافقت ہو سکتی ہے۔ پہلی حالت میں صورت علم  
اس کے مد نظر ہے اور دوسری حالت میں اصلی وجہ دتی علم لیکن ہم یہاں پر  
یہ کہتے ہیں کہ ان دونوں کو بالکل الگ الگ رہنا ممکن نہیں۔ یہ بات معینہ اعداد کے  
قانون سے ہی ماہل ہو سکتی ہے جو نئی تحقیقات کا محرک ہوتا ہے مثلاً یہ کہ  
تغییرات خاص طور پر اسی وقت کیوں پیدا ہوتے ہیں جب کہ معینہ اعداد  
جمع ہو جاتے ہیں۔

### (ب) نظریہ کائنات

ڈیورنگ اس بات کی اہمیت پر بہت زور دیتا ہے کہ کائنات کے  
نظام کو ایک ایسی صورت میں پیش کیا جائے کہ حقیقی وجود کے تمام اہم خط و خال  
اس تصویر میں آجائیں۔ فلسفہ حقیقت کا یہی خاص کام ہے۔ یہ فلسفہ تجربے کو  
منظم صورت میں پیش کرے گا۔ اس سے پہلے کی باعد الطبیعیات ایک قسم کی  
کھسکاری تھی جو ماہیت وجود کے متعلق ایک پامرد منہ اپنے پاس رکھتی تھی  
یہ گفتگو کو نت اور اینٹسٹر کے انداز کی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن وہ بے پوزہ  
نظام کے لحاظ سے اینٹسٹر سے زیادہ تجربہ دی اور کو نت سے کم  
لگتا آفریں ہے۔

وہ کہتا ہے کہ میرے نظام کے اندر وجہ حقیقی دو طرح کا نہیں  
ہستی کی فقط ایک ہی قسم ہے یعنی فطرت اور اجزائے فطرت جب وہ یہ

کہتا ہے کہ کائنات میں ہر چیز کا ایک مادی پہلو ہے اور مادی مظاہر کے اور ایک  
 ربط کے معلوم ہو جانے سے پہلے تمام حقیقی وجود کا علم ہو جائے گا تو وہ مادیت  
 کے بہت قریب آجاتا ہے۔ لیکن وہ محض مظاہر سے آگے بھی بڑھتا ہے  
 اور اس طرح سے عمومی مادیت سے الگ ہو جاتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ  
 وہ اکثر اوقات مادے کو وجود، واسطہ کائنات یا تمام حقیقت کا حامل  
 کہتا ہے لیکن وہ صاف طور پر متقاضی ہے کہ مادے کے تصور کو اس قدر وسیع  
 اور گہرا کر دینا چاہئے کہ مظاہر شعور اور دیگر تمام فطری مظاہر کی اس سے توجہ  
 ہو سکے۔ مادے کا فلسفیانہ تصور کیمیا اور طبیعیات دانوں کے تصور مادہ سے  
 وسیع تر ہے کیونکہ وہ ایک ایسے جوہر کا تصور ہے جو تمام جسمانی اور ذہنی  
 حالتوں کی تہ میں پایا جاتا ہے اور جو کل وجود کو محیط ہے۔ مادیت ڈیوڈ ہگ  
 کے نزدیک ایک قاعدہ اور بنیاد، اور حیات و کائنات کے تصور کے لئے  
 ایک خارجی میکاشی ڈھانچا ہے نہ کہ وجود کی کوئی جامع اور کمال توجہ۔  
 ڈیوڈ ہگ کے ہاں ایک نظریہ ملتا ہے جس کی توقع اس سے بہ شکل  
 ہو سکتی تھی اور وہ یہ ہے کہ فطرت میں مقاصد بھی پائے جاتے ہیں اس  
 مسئلے کی نسبت اس کا مفہوم صحیح طور پر سمجھنے کے لئے ہیں یا دیکھنا چاہئے کہ  
 وہ 'غایت' اور 'ارادے' میں فرق کرتا ہے۔ اگر وہ نظریہ کائنات میں مقصد کے  
 تصور کو صحیح قرار دیتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ فطرت کے اندر بعض مخصوص  
 میلانات پائے جاتے ہیں اور اس کے اندر ایک منظم و مدت کا پتہ چلتا ہے۔  
 یہ میلانات خارجی فطرت یا شعوری زندگی میں ہمیشہ تکمیل تک نہیں پہنچتے مقصد  
 خواہ حاصل ہو یا نہ ہو متعدد عناصر کا متحدہ عمل تمام حوادث کی امتیازی خصوصیت  
 ہے۔ فطرت کے متعلق کوئی نظریہ قائم کرتے ہوئے ہمیں صرف کلی قوانین ہی کو  
 نہیں بلکہ واقعات و حوادث کے میلانات اور فطرت کی پیدا کردہ انواع و  
 صورت کو بھی مد نظر رکھنا چاہئے۔ فطرت کے اندر ایک تدریجی سلسلہ پایا جاتا ہے  
 جس میں وجود کی ادنیٰ صورتیں اعلیٰ صورتوں کے لئے بنیاد کا کام دیتی ہیں ادنیٰ  
 اور اعلیٰ کا معیار ہمارے پاس ہی ہو سکتا ہے کہ دیکھا جائے کہ مختلف

میلانات سے کیا نتائج حاصل ہوتے ہیں اور کس حد تک کوئی ہستی اپنی فطری غایت کو پورا کرنے کی قابلیت رکھتی ہے۔ انتہائی غایت ایسی ہستیتوں کا پیدا کرنا ہو گا جو نہ صرف موجود ہیں اور کام کریں بلکہ ان کو اپنے وجود اور کام کا احساس بھی ہو میکانیکی فطرت کی اہمیت قطعاً ہی ہو سکتی ہے کہ وہ شعوری ہستیتوں کے لئے بنیاد کا کام دے۔ ایسی کائنات جس میں کسی قسم کا شعور نہ ہو ایک امکانہ اور ناقص چیز ہوگی اور ایسے عقیدے کی طرح ہوگی جس میں نہ تماشہ نہ موالے ہوں نہ تماشہ دیکھنے والے۔ ڈیوڑنگ کے نزدیک شعور کو ہستی کا انتہائی مقصد سمجھنے کیلئے ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ایک قسم کا مقصد شعوری عمل سے بھی پورا ہو سکتا ہے اور غیر شعوری عمل سے بھی اگر محض خارجی مقاصد کا حصول ہی مد نظر ہو تا تو انسانوں اور حیوانوں میں ایسے محرکات کی نسبت باشعور ہونا ایک فضول آرائش ہوتی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آفرینش شعوری فہم فطرت کا مقصد تھا۔

اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ شعور ہی زندگی ہمیشہ مسرت کے ساتھ وابستہ نہیں ہوتی اور شعور کے ساتھ اس قدر آلام وابستہ ہیں کہ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ شعور حقیقت میں فطرت کا مقصد نہیں ہو سکتا تھا تو ڈیوڑنگ اس کے جواب میں وہ قانون پیش کرتا ہے جسے وہ قانون اختلاف کہتا ہے اور جو جدید نفسیات میں مختلف شکلوں میں جا بجا ملتا ہے۔ ڈیوڑنگ اسے فقط شعور کا قانون نہیں بلکہ کائنات کا قانون قرار دیتا ہے۔ قوتوں کا مخالف اس کے نظام کائنات میں ایک اہم عنصر ہے تمام اظہار قوت، حرکت اور ارتقا فرق اور مخالفت سے متعین ہوتا ہے تمام شعور کی بنا بھی اختلاف ہی ہے اگر اختلاف نہ ہو تو احساس بھی نہ ہو۔ تفکر کا بھی یہی حال ہے اگر مزاحمتیں اور رکاوٹیں نہ ہوں اور آرزو و تسکین آرزو آگے بھٹے نہ آئیں اگر زندگی میں یہ زیر و بم نہ ہو تو پھر اسے لئے زندگی کی کچھ قیمت نہ ہو تو ہر قسم کا تماشہ بھی افساد کی وجہ سے حرکت میں آتا ہے۔ ہستی تلخی اور رنج کے بغیر ہمیں زندگی میں کبھی گہری تسکین کا احساس نہ ہو۔ اس بات پر زور دینے سے کہ تماشہ افساد کی پیداوار ہوتا ہے شوپن مائٹرنو طلی ہو گیا تھا لیکن یہی بات ڈیوڑنگ کے رجائیت کی طرف لے گئی۔ قانون اختلاف کی بحث میں شوپن مائٹرنو کے



استدلال میں داخلی موافقت ڈیورنگ کی نسبت زیادہ پائی جاتی ہے کیونکہ وہ اضطراب اور حرکت کو جو ہر کائنات کا اصلی میلان قرار دیتا ہے لیکن ڈیورنگ کا فلسفہ ہم کو یہ نہیں بتا سکتا کہ اختلافات و تغیرات کا سلسلہ اس کا لٹھکوں کے بعد خود بخود کیسے شروع ہو گیا جسے وہ قانونِ اعدادِ معینہ کے مطابق اصلی ابتدائی کیفیت تصور کرتا ہے۔

ارتقا مختلف قوتوں کے اجتماع سے ہی ممکن ہو سکتا ہے۔ اس اجتماع سے خواہ تو ازن پیدا ہو اور خواہ ایک نئی حرکت، ہر جزئی قوت کے میلانات نتیجے کے اندر پائے جاتے ہیں اگر قوتوں کے اندر ہمیشہ پیکار ہی پیکار رہے تو یہ ایک بے نتیجہ اور مہل بات ہوگی اور حقیقت فطرت میں اس قسم کی پیکار کا کوئی ثبوت بھی نہیں ملتا۔ مہل بات سے بجا ایک فطری اور منطقی اصول ہے نہایت مستثنیٰ حالتوں میں فطرت اس اصول سے کام لیکر بے کار صورتوں کو فنا کر دیتی ہے لیکن عام طور پر فطرت ایجابی راستہ اختیار کرتی ہے اسی وجہ سے ڈیورنگ تنازع اللبغا کے خیال کو غلط قرار دیتا ہے کیونکہ یہ فقط سبلی پہلو کو پیش کرتا ہے اور موافقت کا بجائے مخالفت پر زور دیتا ہے۔ ڈیورنگ بیمارک کے نظریہ کو ڈارون کے نظریہ پر ترجیح دیتا ہے۔

## اخلاقیات

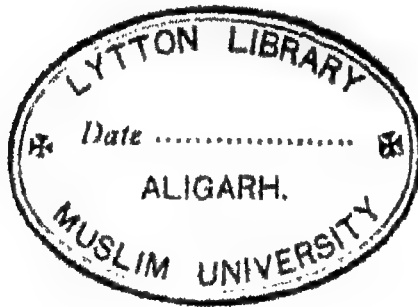
ڈیورنگ کے نزدیک اخلاقیات کی بنیاد انسان کے محرکات کے اندر ہے لیکن فقط بنیاد ہی ہے اس سے زیادہ نہیں کیونکہ فطرت غلطی کر سکتی ہے اے ایسے ان محرکات میں اصلاح اور ترقی کی ضرورت باقی رہتی ہے جس قدر کوئی بہتری اعلیٰ تر ہوئی ہے اسی نسبت سے اس کے اندر غلطی کا امکان زیادہ ہوتا ہے۔ مزید برآں اخلاقیات کا یہ کام ہے کہ وہ ایسے عناصر کو متحد کرے جن کو فطرت نے ابھی متحد نہیں کیا ہے یا جو ایک دوسرے کے مخالفت ہیں۔

کونٹ کی طرح ڈیورنگ کے نزدیک نیکی کی اساس ہمدردانہ جبلتوں میں پائی جاتی ہے۔ فطرت نے خود یہ انتظام رکھا ہے کہ دوسروں کی تکلیف کو دیکھ کر ہم کو بھی تکلیف ہو اور ترقی تہذیب سے دیگر تمام تاثرات کی نسبت ہمدردی میں زیادہ نمایاں ترقی ہوتی ہے۔ اس سے ہماری اپنی شخصیت مغلوب یا منسوخ نہیں ہو جاتی اس کے برعکس اخلاقی ترقی سے انفرادیت بھی بڑھتی ہے اور اجتماعیت بھی۔ یہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ لازم و ملزوم ہیں کیونکہ اعلیٰ درجے کا فرد فقط اعلیٰ درجے کی جماعت میں ممکن ہو سکتا ہے ناقص معاشرتی حالات میں افراد کی آزادانہ اور اختصاصی ترقی میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔ چونکہ موجودہ سلطنتیں قوت کی پیداوار ہیں وہ ہمیشہ اس ترقی میں مزاحم ہوتی ہیں فقط ایسی آزاد جماعت میں جو افراد کے آزادانہ اتحاد سے پیدا ہوئی ہو، انفرادیت اور اجتماعیت کی ترقی ہو سکتی ہے۔ ایسی جماعت میں پیداوار اور خرچ سلطنت کی ہدایت سے ہو گا اور اس طرح سے ایک فرد اپنی پوری توجہ کام پر صرف کر سکے گا۔ بھلائی کے لئے کہ فقط اجرت کو مد نظر رکھے۔ انسانی زندگی میں شرافت اسی طرح سے پیدا ہو سکتی ہے۔ ڈیورنگ کا نظریہ اکثر اکیٹ سے الگ ہے کیونکہ وہ تدریجی ارتقا میں حکم انقلاب نہیں چارمنا مستقبل کی تنبیہات خرابیوں کی ترقی سے میدانیں ہونگی جیسا کہ کارل مارکس کا خیال ہے بلکہ ہونگے تدریجی ارتقا سے دنیا میں کمیونہ پن کی کثرت کو بیان کرنے کے بعد بھی ڈیورنگ رجائی معلوم ہوتا ہے۔ وہ قنوط کا یگانا دشمن ہے وہ اس قنوط کو جائز قرار دیتا ہے جو معاشرتی حالات کے نقائص پر غصہ آنے سے پیدا ہوتا ہے جیسا کہ بائرن کے ہاں پایا جاتا ہے لیکن وہ اس قنوط کو حقارت کی نظر سے دیکھتا ہے جو اس عالم کے علاوہ کسی دوسرے عالم نگاہ میں جمائے رکھنے سے پیدا ہوتا ہے اور اس قنوط سے بھی سخت متنفر ہے جو اخلاقی اور طبیعی انحطاط سے پیدا ہوتا ہے اور صاحب ثروت طبقوں میں اکثر پایا جاتا ہے۔

انسان کی فطرت میں خیر کی قوتوں کی تدریجی ترقی کے احساس سے ایک کلی تاثیر پیدا ہوتا ہے کیونکہ یہ اس عظیم و مدت کی طرٹ ایک اشارہ ہے انسانی عالم میں کا محض ایک جزو ہے۔ ایک مفکر اپنے آپ کو اس وحدت کا جزو سمجھتا ہے اور محسوس کرتا ہے کہ کائنات کی قوتیں اس کے اندر موجزن ہیں اور وہ اپنی تقدیر کو اس نظام اشیاء کے تصویریں ملاموش کر دیتا ہے جس کے اندر ہر قسم کے خیر کی گنجائش ہے۔

ڈیورنگ کا فلسفہ ہمارے زمانے کی بہترین فلسفیانہ روشنیوں میں سے ہے نہ صرف ان مسائل کی وجہ سے جن پر وہ بحث کرتا ہے بلکہ اسے قدم شریف طرز بیان کی وجہ سے بھی۔ علاوہ انہیں اس کے فلسفے میں مفکر کے فکر اور اس کی شخصیت میں ایک گہرا تعلق پایا جاتا ہے۔

— — — — —





صفحہ	سطر	خط	صحیح	صفحہ	سطر	خط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۳۵۹	۱۵	حید	حید	۳۵۹	۲۵	چارلس ڈارون	چارلس ڈارون
۳۶۱	۳	سوانح حیات اور	سوانح حیات اور	۳۶۱	۲۵	سوانح حیات اور	سوانح حیات اور
۳۸۹	۵	خصوصیات	خصوصیات	۳۸۹	۲۵	اور ارتقاء کے فکر	اور ارتقاء کے فکر
۳۱۷	۱	میں	میں	۳۱۷	۱	نہیں دیکھ	نہیں دیکھ
		جون اسٹوارٹ	جون اسٹوارٹ			باب دوم	باب دوم
		مل	مل			باب دوم	باب دوم
		جون اسٹوارٹ	جون اسٹوارٹ			ہر برٹ اسپنسر	ہر برٹ اسپنسر
		مل	مل			ارتقاء	ارتقاء
۳۲۰	۱	سائنس سے قبل	سائنس سے قبل	۳۲۰	۸	روبرٹ	روبرٹ
		انگلستان کا فلسفہ	انگلستان کا فلسفہ		۷	اٹلی	اٹلی
		(۱) فلسفہ اصلاح	(۱) فلسفہ اصلاح		۵	پیمیدہ	پیمیدہ
		(۲) فلسفہ اصلاح	(۲) فلسفہ اصلاح		۱۸	پیدا ہوتا	پیدا ہوتا
۳۳۳	۱۲	اسی	اسی	۳۳۳	۱۰	مناجعت	مناجعت
۳۳۵	۱	اشتراکی فلسفہ	اشتراکی فلسفہ	۳۳۵	۲۳	کینی	کینی
		اشتراکی فلسفہ	اشتراکی فلسفہ		۱	حسد و ہم	حسد و ہم
۳۵۴	۱	جون اسٹوارٹ	جون اسٹوارٹ	۳۵۴	۹	Perpetu-	Perpetu-
		جون اسٹوارٹ	جون اسٹوارٹ		۱	لے گئے ہیں	لے گئے ہیں
		مل	مل		۱۸	سائنس	سائنس
۳۸۶	۲۲	Liberty	Liberty	۳۸۶	۲۱	ہیمل	ہیمل
۵۰۵	۶	پیدائش	پیدائش	۵۰۵	۵	تصوراتی	تصوراتی
۵۰۸	۱	باب اول	باب اول	۵۰۸	۱۳	تصورات	تصورات
		باب اول	باب اول		۳	انداز سے	انداز سے

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۵۹۸	۱	مضمون و حکم	۶۲۰	۲۱	۲۱	معی	بھی
۶۰۹	۸	مشاہدات	۶۲۵	۸	۸	عنوان	عنوان
۶۱۳	۲۳	اردو کاحیات	۶۳۳	۲۱	۲۱	وہ اپنے	وہ اپنے

Tram Babu Sakana Collection

118	119
(2012)	
DUE DATE	

Page No. 149

149

(149)

149

Date	No.	Date	No.